

**CATECHISMO
PSICOLOGICO SUI
FATTI DELLA VITA
SENSITIVA ED
INTELLETTUALE...**

Francesco Melillo



B 7

5

192

UNIVERSITY MICROFILMS
SERIALS - PERIODICALS

R. BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE
FIRENZE

LIBRI

CONDOTTI 840

DOTTOR ANNIBALE GIULIONI

OPERA

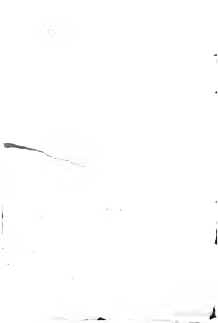
Nato a Firenze il 1. Febbraio 1887
e morto il 1. Dicembre 1951 in Firenze.

18 Maggio 1954

CATECHISMI RAGIONATI

DI

FILOSOFIA



CATECHISMO PSICOLOGICO

DEL PAPA

DELLA VITA MENTALE ED INTELLETTUALE DELL'UOMO

CONDENSAMENTO

PER SERVIRE AGLI STUDI GENERALI DI ALTRA PSICOLOGIA
NEL COLLEGI E NELLE SCUOLE DEL REGNO

DA

FRANCESCO MELILLO

PIRELLA NAPOLITANO.



NAPOLI
NEL TIPO DI GIUSEPPE ABBATELLI
1888.

8.7.5.192

PREFAZIONE

Concorranza con chiarezza e semplicità spoglia da ostentazione, quella verità che ciascuna scienza appresta a comune profitto degli uomini; trattarle nella loro integrità, senza andar nel superfluo, e discendere in sottigliezze inutili; mantenere in tutto distinto il corso del dubbio, il positivo del congetturale, per non abbandonare le scienze all'arbitrio delle opinioni; sono doti che ogni istitutore, ogni libro elementare dovrebbe offrire, perchè il maggiore profitto ne derivasse da quella parte della gioventù, cui la Provvidenza ha dato l'agio di poter coltivare la mente; e giovare al bisogno più alto della società umana. Le quali doti da sé stesse principalissime, disinganno per avventure tanto più essenziali, quanto in alcune scienze s'intonisce più l'orgoglio di primeggiare nei sistemi, di ostentare acume d'ingegno ed arcana dottrina in cose o affatto incognite o di momento ben lievi, di confondere le ipotesi coi fatti ed avvolgere tutto sotto il velo di una facella erudita, che nessuna nazione e nessun dotta ha parlato mai.

Con tali vedute il chiarissimo Monsignor Giuseppe Ranzani genovese, non ha guari, e norma di tutte le discipline un quadro di studi generali di alta istruzione, in cui le scienze divise nelle due principali colonne di storia e scienze della natura e dell'uomo, e nelle altre due relative ad esse di lingua e di matematica, vengono ordinate in una progressiva serie, quale addizionalmente meglio alla facilità del loro insegnamento, ed affidate a dei corsi separati, che ognun col più

anche titolo ha chiamato *Catechismi* (*). In questo ordinamento entrano pure a prendere il luogo che ad essi conviene rispetto alle altre discipline, i *Catechismi filosofici* che qui vogliamo annoverando. E secondo l'ordine ad essi prescritto, il primo che è il *Catechismo Psicologico*, considera l'uomo come l'essere più perfetto della natura visibile, nei lati della vita inferiore, la sensitiva e l'intellettuale, supponendone esplorata già la parte organica in che si accingeva, e con le piante e coi bruti: onde mentre il *Catechismo Psicologico* dà compimento alla categoria della storia e delle scienze naturali, con trattar la filosofia come scienza della vita inferiore dell'uomo; prepara alla stessa ora la relazione dei quasi ontologici, con una previa esposizione dei fenomeni di nostra natura. L'altro, che è il *Catechismo Ideologico*, non si arresta all'uomo come ad un individuo dell'universo, dominante sopra le altre specie che lo circondano. Bensì, prese la massa del fatto universale e costante di una esistenza mondiale al nostro cuore, e della differenza di essa relativa ai suoi singoli oggetti; trascende i limiti di una scienza naturale, ed abbracciando invece l'intero scibile umano, investiga la natura della conoscenza medesima, per discoprirne la formazione, e dimostrare l'obiettiva valore. Fa principio così

(*) *Correggendo*, come è noto, da *correggere* vale *istruire*, non altrimenti che *correggere* da *correggere*, *istruire*. Gli antichi Padri e la Chiesa nel solo *Catechismo Romano* hanno ritenuto questo titolo, per significare le istruzioni sommarie nei dogmi della teologia cattolica contro l'eresia. Ma gli altri, sempre i SS. Padri, sono giunti egualmente al titolo di *Pratice*, di *Compensatio*, di *Pratitudine*, e di *Didascalia* che gl'italiani hanno più generalmente adottato; senza che però nessuna di queste voci avesse parlato la sua significazione completa, nel designare un libro catechistico qualsiasi di che ne formavano l'esempio tutti quei libri pubblicati in vari tempi da innumerevoli autori, ed in molte e diverse materie tanto sopra che profane, ed sotto l'una o sotto l'altra della teologica scienza.

movimento dell'uomo, ma solo per ritrovare in essa l'indole, l'origine e le leggi direttrici di tutto il sapere, non che per desammarne un passaggio alle richieste ontologiche su la natura dell'universo e di Dio. Perchè un tal Catechismo, siccome quello che interviene nella base stessa dell'umano sapere, toglie un luogo distinto ma fondamentale rispetto alle altre discipline; si offre qual loro comune sostegno, ed esaurisce la filosofia come scienza della conoscenza umana.

Se poi nel percorrere le singole parti della filosofia, per quanto ne comporta una istituzione scolastica, non dovessi uscire da quelle cose che essenziali sono a chi che sia, in qualsivoglia stato o professione si trovi, si per agevolare gli speciali studi, e sì per garantire la mente dai più comuni e pregiudizievole errori; concorreva pure da parte molte questioni vaste di ogni altro scopo, e talora altre occorrono appena nel per non lasciare tramezz; mentre ci siamo a preferenza fermati su quelle verità nelle quali la filosofia interessa l'uomo, riserva alle altre scienze, e rende fedele testamento alla Religione. Per sfidarsi poi da questa medesima verità molte dubbiezze, e non confondere nelle menti dei giovani le cose certe con le mere ipotesi, ci abbiamo imposte nell'ordinare dell'intera opera l'osservanza di questa legge metodica: Doversi, come in tutte le umane scienze così nella filosofia, mantener bene distinti i fatti dai modi nei quali essi succedono. Nei primi sta riposta la parte positiva di una scienza, nel secondi spesso la congetturale. Separando l'una dall'altra, si può discernere quindi il certo dal dubbio, ed evitare così lo scetticismo che il dogmatismo assoluto.

Possendo studio di non ripetere le cose dette nel nostro *Nuovo Corso di filosofia intellettuale*, che sarà stato inutile lavoro, abbiamo presentato questioni diverse, ed a tutto apprestato altro aspetto a maggiore facilità: di sorte che lo studio di questi due Catechismi rendendo più chiara la lettura di quell'opera, ne ac-

graziosamente il profitto a coloro che amassero approfondirsi meglio in questa parte della scibile umana. Ma come in quell'opera, così in questi Catechismi, non è parte di filosofia razionale che sia insegnata. E se la logica non si vede dirisa dalla altra, tanto è perchè entra in primo nel Catechismo ideologico, per quel che spetta la formazione delle idee, e le leggi dei procedimenti conoscitivi.

CATECHISMO PSICOLOGICO

DEI FATTI

DELLA VITA MENTALE ED INTELLETTUALE DELL' UOMO

INTRODUZIONE

FATTI GENERALI DELLA VITA DELL' UOMO.

I.

Come se l'oggetto della storia e delle scienze naturali — la natura materiale, prima nel complesso degli esseri che la compongono, presentasi agli sguardi di chi per poco l'osservi, in una serie di cambiamenti continui, dei quali i principali sono, 1° i movimenti dei corpi allorché passano da un luogo in un altro, dotti perciò movimenti locali, continui e tutti gli esseri anche inorganici: come il moto di rotazione della terra e dei pianeti, il flusso e riflusso del mare, la caduta dei gravi, e simili; 2° i movimenti delle molecole, in forza di cui taluni esseri gradatamente crescono di volume, ovvero mutano forma: chiamati da tali movimenti molecolari, propri degli esseri organici, cioè animali e vegetali; 3° i movimenti degli organi sensorii, come quel della respirazione, della nutrizione, ovvero della vista, dell'udito, del tatto ec., prodotti o dall'azione meccanica del nostro corpo, o dalle impressioni delle cose esteriori, e propri esclusivamente degli animali. A quelle parte dello scibile umano che comprende la Storia e le Scienze della Natura, appartiene adunque ricercare quali sieno gli esseri che compongono il mondo inorganico, vegetabile ed animale, e quale l'ordine dei movimenti locali, molecolari, e sensorii.

Adunque per conoscere quante da noi si può l'azione nostra, conviene ricercare principalmente i diversi fatti che si presentano in questo stesso stato, vedere cioè in che la vita dell'uomo consista, e fin di diventare giusta conoscenza della sua vera cagione, ovvero del principio agente e vitale. Per tanto tutti questi fatti, e volentieri considerare in generale, poniamoli ridurli ai tre primari che seguono.

III.

Essere generale della vita organica, sostituito ed interlasciato dell'uomo — È un fatto notissimo e costante del viver nostro il movimento intrinseco delle molecole, che s'infiammentano alle altre, e turbando in tale azione fra loro, da evitare le corruzioni in ogni parte del corpo, e a mantenere sempre siffatto movimento sono addebi gli organi della respirazione, della nutrizione, e della circolazione del sangue, come i polmoni, il ventricolo, il cuore, le vene, le arterie. In questo fatto deriva in 1° una certa siffinità dei nostri organi, e ricevono in detto modo le impressioni delle cose esterne: ed che sono addebi i nervi sensorii, derivando la più parte del cervello, come gli ottici, gli acustici, i gustativi, gli olfattivi e talora anche dei fatti; e ne deriva in 2° una certa capacità delle nostre membra, ad essere mosse nello spazio da un interno agente, per l'opere dei nervi locomotori: i quali partendo, nel maggior numero, da quella parte di cervello che chiamano medulla spinale, discendono pel midollo, e terminano capo nelle ossa delle estremità e del tronco a cui stanno attaccati. Il movimento molecolare del corpo nostro, una con l'effluvio organico dei sensi, e con la capacità locomotiva delle membra; costituisce quella naturale energia di tutte le parti corporee, che chiamo *vita organica dell'uomo*.

Consegue a questa primo fatto una condizione più speciale del viver nostro. Non solo siamo noi forniti di un corpo vivo, ma sentiamo di averlo: sentiamo cioè costantemente

per noi l'esistenza di un'altra condizione animale. Ma come il viver nostro oltre tutto i tre fatti dell'appetito, della sensazione e dell'intelligenza; la detta voce viene specificata maggiormente nel discorso dell'opere, con fatto sentire e dunque la dettano a la forma organica, e la creatura, e l'animale.

la parte del nostro corpo, e la sensazione che in esso avvertiamo, e per forma degli oggetti esterni, e per la sua intima attività. Ed oltre ciò, essendo noi dotati di un esteriore apparato di organi che chiamasi sensorj, ne avviene pure che sentiamo per essi i corpi che sono all'intorno del nostro. A chiarire tal cosa verrà meglio fatto luogo in appresso; ma la chiara osservazione del fatto, che da noi sentiti un corpo vivente, e per esso i corpi che a lui sono distanti, è bastevole a stabilire che un secondo modo del viver nostro sta posto nella sensibilità: onde la vita sensibile dell'uomo.

Ciò che insinua però sopra ogni altro questa essere, a lei la signora della natura, non è la vita dei sensi. Destinato a sopravvivere ad essa, l'uomo tiene in sé il potere di usare dei suoi organi sensorj, e rivolgerli giusta le proprie cure; non che di porre la morte le membra, ed attingerle, e secondo delle intenzioni profane: siccome quando fra i molti oggetti che adorano attorno giardini, volge i sensi su di una sola famiglia di piante, ovvero distacca i passi lontano un monte lontano. Questa potenza, per la quale l'uomo fa servirsi ai suoi corpi la sua sensibilità ed orgoglio, e che però non può con verità di esse confondersi; condurre a riconoscere un terzo fatto del viver nostro, che è la vita dell'intelligenza; condizionale specialissima per cui l'uomo si distacca dai bruti.

IV.

Dal diverso modo di osservare i fatti della vita organica, e quelli della sensitiva ed intellettuale, si deduce la speciale natura della Psicologia, e la sua differenza dalle scienze fisiologiche. — Nell'esame di tal fatto, che comprendo intero l'uomo vivo, consiste quella classe di scienze fisiologiche, che dicasi fisiologiche perchè rivolte unicamente sull'uomo: se non che avvi in esse una differenza a notare. Il primo fatto riposto nella vita organica, non si si può essere conosciuto altrimenti, che per mezzo della esperienza esterna; cioè portando il contatto sensoriale in ciascuna parte del corpo, e ricercando in esse la struttura dei visceri, il sistema dei nervi, le fibre, i muscoli, le membrane, le cartilagini ec. Chi non la chiede in tal guisa, senza conoscenza al certo

poi verso dell'organismo interiore del corpo. Ma senza ricorrere a siffatto modo di osservare, noi sappiamo al contrario di sentire il corpo nostro e gli estranei, di agire sopra essi e d'intenderli; e ciò sappiamo riflettendo e riconoscendoci reciprocamente in noi stessi, ovvero in forza della *esperienza* interiore. Per quanto l'anatomia d'insegnante a scoprire tutte le minime fibre, non giugnerebbe mai a provare una sensazione, o pure a sentir la forza dell'attività, ove per avventura non presentasse e l'una e l'altra in noi stessi. La discrepanza fra questi due modi di osservare, l'uno esterno ed obiettivo, l'altro subiettivo ed interno, stabilisce i limiti tra la *Fisiologia* e la *Psicologia* - l'una scienza della vita organica, l'altra della vita *sentitiva ed intellettuale*, e se per via del *la vita interiore dell'uomo*.

Lasciando alla Biologia l'intervento nello studio del corpo umano, sarà dunque nostro in 1° sviluppare particolarmente quelle interne funzioni, che appelliamo *funzioni* della vita sentitiva ed intellettuale dell'uomo, in 2° dedurre da quel giusta idea della loro ragione animatrice, ovvero del principio vitale: cosa che verrà compiuta nelle due seguenti Sezioni del libro.

SEZIONE I.^aFENOMENI DELLA VITA SENSITIVA ED INTELLETTUALE
NEL L'UOMO.

CAPITOLO PRIMO.

SI ESPONGONO I FENOMENI SPECIALI DELLA VITA SENSITIVA.

Senza altre accorture che l'esperienza interna, noi dobbiamo discernere dei fatti di una vita, che tutti gli uomini sentono in sé, lungi dal ricercarla in altrui, e che sia riposta nel sentir le varie modificazioni di un corpo organo-animato vivo, e per esso le affezioni della cosa esterna, lasciando quindi la disputa fisiologica, se mai tutte le parti del corpo sieno sentienti, o se per opposito il solo sistema nervoso, ed altre questioni scientifiche; faranno principio dall'includere esclusivamente qual sia la natura, vita del sentimento del corpo proprio, poché distaccamenti dagli oggetti esterni.

ART. I.

Del sentimento fondamentale del corpo proprio

I.

Se esiste il sentimento di una vita organica, e quale esso sia — Innanzi tutto è necessario notare, che tanta maggiore attenzione richiedesi a discernere tra gli altri alcuni fatti, quanto esso è più abituale e costante per noi: mercecchè la stessa consuetudine talmente lo rende a noi consuetudine, che nessuna avvertenza quasi più ne rimane: a quel modo a un dipresso che il rumore prodotto dalle cadute del Nilo, non offende le orecchie di coloro che abitano intorno quei luoghi.

Tale ad certo è il sentimento di una vita, della quale in tutto tempo ci troviamo disgiunti, e che forma la condizione necessaria della nostra esistenza presente: voglio dire

della via degli organi, considerate all' uomo per modo, che senza di essa si risarebbe distrutta.

Tuttavia fanno opere di rivelata evidenza, con talune osservazioni particolari.

Il vero quando anche si supponesse che nessun corpo esteriore ci entrasse, che l'aria non differisse dal grado d'intensità del calore vitale, e che fossero tutte le reazioni nei sensi e con la vita o col tatto; rimarrebbe tuttavia la noi, 1° il sentimento prodotto dall'espandersi e restringersi dei polmoni, nel respirare ed inalare l'aria; 2° il nutrimento delle funzioni nutritive, durante la digestione la assorbano co.; 3° quello del calore che il corpo umano possiede in certo grado, per virtù della circolazione del sangue e dei movimenti vitali; 4° quella della fame e della sete, errore del sangue, e della stanchezza prodotta dal continuo gravitare del corpo verso la terra; 5° quella sensazione che provasi lungo le estremità, allorché si tendono con certa forza le braccia, le gambe o l'intero tronco; e 6° tutte quelle sensazioni in fine, che o si provano per forza delle passioni, come il brivido nel timore, il battito del cuore e del polso nello sdegno; e che sperimentiamo negli stati morbosi del corpo, come ad esempio nei reumi, nella febbre ec.; notandosi tanto avvertibili più, quanto che non sono, al pari delle altre, naturali e costanti; ma del tutto avvertibili, e per le affezioni morali che arrecano, e per la loro stessa novità, rimarcabilmente sensibili.

Queste cose considerate debilmente, fanno chiaro abbastanza che noi sentiamo in modo infuso ed immediato, 1° i moti della nostra parte di un tutto multiplice nel suo stato composto, e 2° i cambiamenti e le mutazioni che in esso avvengono necessariamente. Il che vuol dire averci da noi il sentimento di un corpo organicamente vivo, che i filosofi chiamano *sentimento fondamentale*; ed essere un tal sentimento o uniforme e costante come nella prima ipotesi, o variabile ed irregolare come nella seconda (a).

(a) Il sentimento di un corpo vivo lo applico l'abbate di Saint-Denis a de che non nega la vita dell'animale sensitivo: e mi determino con più ragione affermare e perché senza questo il detto corpo, nel tempo di provrebbe l'esperienza dei circostanti affetti, il numero che un sentimento esiste, che il vero sentiva a fondamento di tutte le sensazioni esterne. Potrebbe mai con egual diritto ap-

Se il sentimento fondamentale valga ad apprendere l'estensione corporea, e se abbia sede in tutto il corpo o pur nel solo cervello — Nel rianciare ora a che estendasi il sentimento fondamentale del corpo, e in quali parti singolarmente riesga; sovranos aver presenti due faccende evidenti. L'una afferma: Essere il detto sentimento incapace al tutto di arrivare a scorgere la diversità delle nostre membra, e quindi l'estensione del corpo; l'altra, e sconsigliata non pochi ideologi, concedendo al sentimento fondamentale l'apprendere l'estensione corporea, vuole però: Ogni sentimento aver sede nel solo cervello, e riferirsi unicamente alle diverse parti del corpo, mediante una lunga abitudine.

Per conoscere dopo ciò in 1.^a se il sentimento fondamentale appenda la differenza delle membra e l'estensione del corpo; basta opporre alla prima sentenza esposta, la seconda e semplice osservazione del fatto. Imperocchè posta l'ipotesi che la mano destra, ad esempio, sia calda, e la sinistra fredda, evidente è che sentiamo due parti diversamente modificate e perciò bene distinte, anzichè una parte sola, la quale non potrei provarmi calda e fredda alla stessa ora. Siccome evidente è pure, che nel sentiamo, qual cosa diversa della due mani, il distarsi o il restringersi del polmone, arguere che risiede nel vostro medio del corpo; e che per fine, se

puote ad ora il titolo di sentimento diverso, per distinguere dall'apparato inteso dagli organi? Tutto sanno queste due domande all'estensione del linguaggio scientifico, l'immensità i tempi alle pure come insegnano: tanto più che gli scolasti chiamavano gli sentimenti diversi l'immaginazione, l'estensione, la commemorazione e il senso comune, di che i proprii luoghi si parla, e i disegni contrarii fanno necessariamente la conclusione, per la quale abbiamo consapevolezza di tutti i fatti di nostra vita interiore.

Supponendo il corpo e nelle stato naturale di sanità, e senza di perturbazione la mente, il sentimento fondamentale si prova larghezza la membra con poca capacità ad appagarsi, da ridursi in tutto il medesimo piacere della vita. Ma negli stati straordinari di mal, e per esempi finché a per morali, si sente esplicito si perde, avviene impeto che diventa parte da compassione e diffidenza delle altre, e da un dolore e da qualche piacere più forte. Per tal ragione nel sentimento fondamentale invece distinguere la reale natura e costate, dall'equale ed annullato.

la stanchezza si espropria, la tensione rilassata in un'altra parte diversa, cioè lungo la gamba, e più nelle ginocchia. Onde la conclusione ne viene, che basti il solo sentimento fondamentale del corpo, a farci sentire subbioticamente la differenza delle sue parti. E poiché molte parti formano insieme un tutto composto ed esteso, anzi tali sono esse stesse che in ciascuna possono notare ben molti punti diversi; ne deriva altresì che noi sentiamo in modo inteso e subbiottico l'estensione tutta del nostro corpo. Con possiamo dire di sentir l'estensione di un braccio, da che col solo sentimento fondamentale troviamo in esso molti punti sensibili, che fra loro non si compenetrano: come è chiaramente osservabile allorché trovandosi il braccio offeso da un dolore, suppliamo in esso discernere le parti che ne son libere, il punto nel quale comincia, e quello fin cui si distende. E possiamo, trascurando per le altre parti, nello stesso modo concludere di avere il sentimento di tutta intera l'estensione del corpo.

Senza contraddire alla verità di tal fatto, coloro che mantengono la seconda opinione creata, vogliono che il sentimento dell'intero corpo, lungi dall'aver luogo in ciascuna sua parte, risieda invece nelle sole estremità dei nervi, che da tutte le membra riscono e si radunano nel cervello: perocchè, dicono, si legasi un nervo in qualsivoglia parte del suo corso, senza ogni sentimento nella porzione che resta in sede della legatura: ciò che indica non risiedere verun sentimento lungo la diramazione dei nervi, ma sì nel solo centro in cui essi mettono capo, o come dicono nel solo cervello.

Ma ad accogliere la 2^a questa affetta sentenza vada per sua lontana dal vero, basti osservare che se ogni sentimento avesse luogo solo nel cervello, questi dovrebbero provenir tutti quei sentimenti speciali che poi vengono riferiti a ciascuna parte del corpo: talchè nel cervello, ad esempio, dovrebbe aver sede il dolore suscitato da un urto violento nel piede, nel cervello dovrebbe regnare il calore vitale dell'intera persona, e la gravità di tutta la membra dovrebbe presere nel cervello solo. Or di tali cose nessun'altra è più contraddittoria del fatto: standochè il dolore non sentesi già nel cervello ma nel piede; il calore vitale, la gravità della membra, ed altri sentimenti corporali, non al-

zione non essere l'unico che manda il sentimento proprio in ciascuna parte del corpo; ma possa pervenire da che si supponga una legatura fra i nervi, la passione inferiore degli organi rimane parafinata, gustata, e priva affatto dei moti stessi ed organici, senza i quali non potrei avere quel sentimento del corpo, che non è in altro riposto, se non nell'apprendere appunto quei moti della vita organica. Sicchè senza meraviglia se credendo dell' movimento in qualche membro del corpo, manchi pure l'affezione sensibile che se ne ricorre, per la sola ragione che riceve senso in quella parte il riposto necessario del sentimento fondamentale, riposto nei movimenti propri della vita organica dell'uomo.

Tuttavia profitto pure i detti filosofi dall'osservare, che i nervi del nostro corpo sembrano tutti una corrispondenza fra loro, con andarsi a congiungere in un sol fascetto nel cervello; se dessimo altro argomento per dire, che in questo punto dell'ago si unisce tutti i sentimenti del corpo: giacchè se questi si pervengono in ciascun membro, qual bisogno vi sarà della comunicazione degli organi nel cervello per mezzo dei nervi? Ma per contrario diciamo, che l'essere i sentimenti diffusi nelle diverse membra corporee, è un fatto di cui ci ha certi l'interna esperienza. Tanto noi chiediamo e non più. Sia che la ragione di questo fatto della poi riporsi nella corrispondenza del cervello di cui, o in qualsiasi altra cosa; ciò non toglie punto nel nostro attuale proposito; se vogliamo che si mantengano i fatti, ovvero si trasformino nel per poterli adattare a qualche supposta ragione. Fosse pur vero che non esistessero nervi, e che fossero tutt'altro da quel che ci sono; non per questo diverrebbe meno certa l'esistenza del sentimentale per tutte le membra. Tuttavia non vogliamo rimanere dal dire, che il Superintendente Animo dell'uomo, se nel creare il nostro corpo pone in esse un centro in cui convergono tutti i filamenti nervosi, lungi dal volere con ciò restringere i sentimenti in quel solo punto, donde potrebbero di scarse per tal guisa la stessa unità delle membra, l'accordo del loro movimento, o qualunque altro più nobile scopo.

E dalle cose fin qui discusse deducasi che il detto fondamentale sentimento, non pure apprende la diversità delle membra e l'estensione del corpo, ma che si spandi in ogni sua parte.

*Che il tutto multiplice ed esteso nel quale l'anima è im-
mersa, costituisca il corpo proprio*—Lasciando imperò all'etico-
logia lo stabilire solamente la realtà del mondo corporeo,
con rimovere da tal fatto ogni difficoltà; ci è di mestieri
intanto fare avvertiti, che qualora nel discorso di questo li-
bro noi parleremo del corpo, intendiamo parlar di così ac-
canto la più comune accecazione del termine: in quanto no-
strarsi cioè come del tutto composti ed estesi, ovvero come
aggregati di parti le quali sono contigue fra loro senza
compensarsi. Secondo un tal uso di limitare, l'acqua,
l'aria, le pietre sono dei corpi. Chiamiamo per corpo pro-
prio quel tutto composto ed esteso in cui l'anima è, e in
cui si svolge il sentimento fondamentale, in fin che duri l'a-
nima vitale con lui. Onde il criterio per discernere il corpo
proprio dagli esteriori, consiste nell'osservare quali sono le
parti, che o racchiudono un sentimento fondamentale, o che al-
meno sono ad esse naturalmente congiunte. Talchè conoscen-
do il corpo proprio, non pare le membra e gli organi tutti
nel quali il detto sentimento risiede, ma soltanto qualun-
quia cosa ad essi appartenga per modo, che non possa ri-
manersi senza alterarli o distruggerli: quali sono ad esem-
pio i fluidi che circolano per tutto il corpo, le unghie, e
secondo alcuni anche le ossa (a).

Posto un tale criterio, si fa chiaro qualmente tutte le
differenze fra il corpo proprio e gli esteriori, si posano in
basse a questi due capi d'istare. Primo, che il corpo pro-
prio sia sentito immediatamente, cioè senza il bisogno de-
gli esteriori organi sensorii, e perciò in tutte le sue intime
parti, e nella sua intiera solidità: dovchè i corpi circostan-
ti sono appena mediate alcuni degli esteriori sensi, come
per mezzo del tatto, della vista ec.; e ci si manifestano nelle
sole apparenti superficie, e negli esteriori confini. Secondo,
che mentre i corpi esteriori son mossi per l'opera delle forze e

(a) Si disputa ancora fra i fisiologi, se il dolore che provasi nelle
ossa avvenga per l'irritazione prodotta nei nervi o nei muscoli, e sia
perchè anche nelle ossa regga un sentimento fondamentale. Comunque
sia tale, certo è sempre che le ossa formano parte propria del so-
sto corpo, come quelle che sono il sostegno di tutte le membra, e non
si possono rimovere senza il distaccoamento totale di esse.

non tra le altre naturali discipline, conviene adunque non portar vana dubbio su la realtà obiettiva delle cose scritte o pensate: contenti per ora di osservare il fatto che ci sentiamo esistenti in un multiplice congiunto a noi, che chiamiamo corpo nostro. Ma tutto ciò che noi sentiamo e pensiamo, esiste poi in realtà? ecco il passaggio dal soggettivo all'obiettivo e il diverso ufficio della ideologia, scienza che discute la formazione e il valore delle conoscenze degli uomini. Per la qual cosa se il sentimento fondamentale da una parte ci fa avveriti dell'esistenza di un principio universale; l'ideologia mostrerà che dall'altra parte vive ci apprende altrui in maniera irrivelabile, l'esistenza obiettiva di un corpo a noi personalmente scongiunto. Da fatto l'io, il quale è unico e identico in mezzo a tutte le affezioni sensibili, mostrasi al tempo stesso come risiede ed lavora da un termine tutt'appunto alla sua natura, cioè moltiplice nella sua parte ed estera. Il qual termine poiché è dato all'io che in esso risiede, e sente in esso ogni affezione passiva; non può essere un prodotto fantastico di lui, ed una sognata immagine. Stante che il ritrovarsi in un altro, vuol dire trovarsi in qualche cosa esistente e prescindere dall'io: essendo palese che se questa cosa non fosse che uno istesso modo di essere, non si esistere in essa ma essa in me. E ciò tanto è più chiaro quanto che l'io, termine soggettivo, rivela in opposizione a lui un termine di natura di contraria alla sua, che non per certo può con esso in verun modo scontrarsi o confondersi.

Posta la quale attenzione del fondamentale sentimento, si fa aperta quel detto degli scolastici, che il sentire non è sola operazione dell'anima, ma dell'anima e del corpo insieme; in quanto cioè vedeva in sé da un lato l'io uno e identico, il quale riceve le affezioni passive; e dall'altro un multiplice nel quale l'io risiede, e di cui sente ogni parte come cosa diversa e indipendente da lui. Sicché posto il sentimento fondamentale, esiste dove l'anima non può ma il corpo.

sensitiva, dir voglio al sentimento fondamentale del corpo, pare sian fatti accorti abbastanza, che tra le intense affezioni sensate esiste un sì stante, identico in tutto al molteplice, permanente nel variabile. Questo è in quanto è soggetto dei sentimenti nostri, lo stesso sia da ora principio sensitivo, ovvero animo (a).

Addetti ad investigare i fatti della vita interiore dell'uomo, non è nostro per anche l'intento di questo lato subiettivo, per intenerci a stabilire la realtà del corpo proprio e delle cose esterne. La psicologia non cerca, che studiare ed esporre parzialmente i fenomeni della vita sensitiva ed intellettuale, per dedurne la natura dell'io, ovvero del principio della conoscenza e dell'intelligenza. A cercare l'unità di questa scienza, è l'indole non che la col-

(a) L'animo abisso, come a proprio luogo sta detto, è quel principio, che penetrando con la sua azione il corpo organico, senza considerarsi punto con esso, dà luogo a tutti i fenomeni della vita sensitiva, dir voglio alle sensazioni fondamentali ed esterne, ai piaceri e dolori corporei, alla rappresentazione dei sentimenti per la memoria, di momentanea intensità, e il quale altro fenomeno se non che vien comune all'intero organismo, così al semplice ed al molteplice, all'animo ed al corpo insieme. I filosofi greci attribuirono a questo principio un corpo tenue ed etereo, e lo chiamarono anima; e tale fu diverso ancora da corpori sottili, perchè si vole in leggeri vapori. Per darlo un'idea.

Ma quel principio moderno che rende il nostro corpo sensitivo dei sentimenti, ha del modo di agire tutti i suoi propri-effezioni alla maniera, per quali poteri non vengono affetti con gli organi, dicendosi uno: fenomeno tutto della vita intellettuale. Per distinguere fra detto principio una forza esale della sensibilità, facciamlo avvertiti che, affatto questi altri riguardi, non darono ad esso il nome di spirito, significando con la forza concettuale dell'animo. Niente con tale distinzione, a giova darlo un'idea con il nome di *anor*, che è latino da una cosa come la forza più superiore dell'anima.

Posteriormente i filosofi analizzò chiaramente Jozey l'animo, partendo lo spirito e gli intelletti dell'animo l'anima in sensitivo ed in intellettuale. Ma per dimostrare che un tale è il principio comune di tale l'intelligenza che della sensibilità, i moderni dopo la restaurazione materialista, misero l'uso di mostrare il detto principio nel presente presente in, dicendosi collegato l'io tutto, l'io tutto, l'io presente e tutto. Come in verità il principio vitale di due organismi che dell'intelligenza, per quel che vedono, è identico a tale; ed ancora perchè il detto principio in è uguale a di talvolta altro sensitivo ed intellettuale, ovvero il principio universale della vita interiore dell'uomo. Se non che a cercare debba distinguere fra le due potenze vitali del detto principio, la sensibilità e l'intelligenza, chiamarono l'io tutto sensitivo anima, e tutto intellettuale spirito.

mentale se soffre. Così se una percossa venga a colpirsi in qualche parte del corpo, o se partendo la mano sopra una calda pietra; se i raggi del sole offendano le nostre pupille, o se l'aria sia viciosa; e se gustiamo una gradita vivanda; il sentimento fondamentale patisce nel corpo proprio talora modificazioni, cagionate da corpi diversi dal nostro. Giacchè nell'urtare con la mano una pietra, se la mano è stante per la sua azione con l'io, la pietra non è che solamente sofferta; e se la mano prova un sentimento fondamentale, questo sentimento non si comunica punto alla pietra: onde questa può, senza alcuna violenza nel nostro fondamentale sentimento, disgiungersi dal corpo nostro come che sia. E questo un fatto della nostra vita sensitiva, che non può desconoscersi senza rinnegare il sentimento fondamentale medesimo: attesa che postasi la sua esistenza è necessario riconoscerlo in qualunque stato di voglia, e perciò pure nella maniera proveniente dai corpi diversi da esso.

Quel che accenna adunque notare per preludio la speciale natura di questo fatto è, che ricorre nel sentimento fondamentale a due distinguere l'affezione passiva dell'io sensitivo, dal tutto compario ed esteso che ne è la materia; così nei sentimenti esterni, forse è riconoscenza pure due requisiti diversi: 1° Una modificazione che il sentimento del corpo nostro patisce, in modo non derivante dalla sua istinta costituzione, e che è però rispetto ad esso in tutto passivo; 2° qualche cosa appena come diversa ed esterna al corpo proprio, la quale induce cambiamento negli organi suoi. Il primo di tali requisiti riducesi ad una costituzione del nostro corpo, la quale per l'unione reale con l'io, diviene capace di sentire le relazioni immedie che soffre; il secondo consiste in un'apprensione accidentale che riguarda i circostanti corpi come semplicemente statali (a).

(a) L'apprensione fisica propriamente dell'io ed quale gli elementi vengono presi con mano, senza mano precludere, ed appropriarsi per modificazione in senso relativo, perchè questi raggiungono i corpi anche in lontananza, come se andassero ad afferrare la cosa non sono. A disprezzare di un tale atto, il comprendere immedia, come il vedere meglio e non lungo, il sentire in primo nostro, medesimo un'apprensione indiretta, gli elementi materiali che costituiscono un oggetto qualità, dopo essersi propriamente prima in dirio per forza di analisi, il che vuol dire che a comprendere non con, la maniera comparsa later-

Or le variazioni del sentimento fondamentale prodotte da corpi differenti ed estranei al nostro, talgono nome di *sentimenti estrinseci*, ovvero di *sensazione*; sicchè tutta la loro discrepanza dal sentimento fondamentale, riesce a quasi una: che per mezzo del sentimento fondamentale non sentasi nulla che non sia nostro, laddove i sentimenti estranei hanno un termine obiettivo, cioè qualche cosa che noi sentiamo come diversa ed estranea a noi (a). Ammetto intanto il sentimento fondamentale, è vano il delirare di noi.

A seconda però delle differenti impressioni prodotte dall'azione esterna sul sentimento fondamentale, consistono fra loro distinguere le sensazioni esteriori. Or le diverse impressioni sono quelle della visione, dei suoni, degli odori, dei sapori, e della resistenza propria, nelle superficie dure o molli, levigate o scabre. Quindi l'anima istessa, che i sentimenti estranei non disgiunge, giacchè dei quali la degli organi adotta, che riguardano e procedono dall'atto del sentire disciungasi a questi *sentire*, congiungesi poi a questo atto, ovvero considerarsi nell'essenza della sensazione, prendendo assolutamente nome di *senso*.

II.

Si riprende l'analisi dei sentimenti estranei, in quanto sono variazioni del sentimento del corpo proprio. — Perchè possa avervi un sentimento estremo, la bisogna prendere l'atto di sensazione nel sentimento fondamentale, e un'apparenza di qualche cosa estraneo e diversa dal proprio corpo. E bisogna osservare come tali due requisiti si avverano in ciascuna

maniera quale una ride in fuori di noi. Per tal ragione chiamo l'apparenza essere propria del senso estremo, come tanto nel quale nel quale giungono gli oggetti che vedono sotto la loro attività, senza prefazione di un senso giacché, e sono determinando la mente la loro natura, e sfidando la sensazione ad indicare l'atto nel quale o determinano la mente degli oggetti, affermando a noi stessi e determinando la loro possibilità reale. Un altro per rendere visibile la differenza fra la sensazione, sensazione, e l'apparenza, dovrà considerare questa secondo il punto della mente tale natura, e quella comprendendo la idea in forma di figura.

(a) Diversi perché ad esso non reclusi il sentimento fondamentale; estraneo perché non il componente nel corpo nostro. Ma questo non lo pensano spesso come dicano.

scena delle sensazioni create, allo di acquistare dell'alta notizia della loro speciale natura.

Il quanto alla sensazione privata nel proprio corpo per le varie sensazioni, accade da prima avvertire quello che la già detta del sentimento fondamentale. Trovansi poi nel viver nostro usati a sentire di continuo, vari diversi organi del nostro corpo, talora affretti ancora alla struttura di essi, e che senza violenza indurono nel loro stato ordinario: ne avviene che poca o niente avvertenza voglia prestarsi ai cambiamenti, che il sentimento del corpo nostro patisce, nel ricevere le esterne impressioni. Dovessi per contrario tanta è la diversità degli oggetti che i sensi discrivono, tanta la novità delle cose continue che vengono loro appresentate, da richiamarsi tutte ad esse, senza lasciar prendere cura di quel che avvenga negli organi, e la natura stessa sembra aver formato l'uomo più idoneo a conoscere le cose che lo circondano, di quelle che a lui si appartengono. Con questa maggior chiarezza non discrive l'occhio gli oggetti visibili, di quel ch'esso stesso ha appreso del sentimento fondamentale? non qual suono o pressione non si ascolta la mobilità del cuore, l'alzarsi e l'abbassarsi delle note, mentre appena dell'orecchio si sente un qualche sentire? Lo stesso o poco meno si avverte nell'odorato, nel gusto, e nel tatto: onde si fa aperto, che di ordinario poco valghiamo a ricevere il cambiamento, che soffrono gli organi nella esterne sensazioni.

Ma fate che tirando da lungo tempo, o dopo aver tenuto alcun tempo chiuso le palpebre, io mi presenti alla viva luce, e affretti i raggi del sole; che lo sparo di un cannone mi percuota l'orecchio; che un amaro liquore pervada la papilla della lingua, ovvero offenda con cattivo odore l'organo dell'odorato. Tanta le impressioni irritanti prodotte nel consueto stato degli organi, si richiamano ad avvertire le incitazioni che soffre lo stato del sentimento fondamentale del corpo. Sicchè nello stato ordinario delle sensazioni, se l'impressione prodotta è più solita alla forza degli organi, ben se deriva che l'incitazione del sentimento fondamentale sia meno avvertita, ma non per questo che non esista per nulla.

Chiedesi poi intorno al medesimo riguardo delle sensazioni, se i cambiamenti privati in esse si risolvano nel solo

cervello, e lascia la stessa organo: giacchè allora che vedemmo restringere, contro l'evidenza del fatto, il sentimento del corpo proprio al cervello solo; prescindiamo che lo stesso avvenga nell'ordine sensitivo, come quelle che emendo da una parte modificazioni di quel sentimento, debbono scendere la dor' esso risiede, e non punto altrove. Ma noi riflettere questa maniera non breve: e cingiam che mostriamo essere il fondamentale sentimento esistente in tutte le membra corporali, è facile a sciorgere come le sensazioni di esso, debbano presentarsi in tutt' i luoghi diversi nel quali quel sentimento si prova, anzichè concentrarsi in un punto solo: non essendo i cambiamenti del sentimento fondamentale qualche cosa distinta dal sentimento medesimo. Se noi vediamo in effetto, sentiamo di vedere negli occhi, nè il potremmo nel cervello ch'è un risento opaco, e non sommato in sé reggi di luce; se udiamo un suono, l'udiamo nelle orecchie, in cui è l'organo acustico; se tociamo l'odore di un frutto, lo sentiamo nelle nari; se ne gustiamo il sapore, ciò avviene nella pressione della lingua col palato; e in tutta la superficie del corpo nostro, non esclusi gli stessi organi detti, noi proviamo gli usi che passano diversi da qualsiasi agente esteriore. Che cosa adunque la stessa sensazione ha che fare il cervello, quel centro unico del sentimento?

Giacchè se tutte le impressioni venissero trasportate nel cervello, quali avvenivano negli esteriori organi, sarebbe necessario che gli sentimenti e le irritazioni capitate dai corpi esterni sui nervi, si diffondessero lungo le loro estensione, non potendo essi altrimenti giugnere al voluto sensorio. Secondo o non dovremmo sentir tutto nel cervello, il che è contraddetto dal fatto; o pure dovremmo riferir le sensazioni provate nel cervello, non ai soli organi esterni, ma a tutto l'estendersi del nervo, i quali debbono risentire lungo l'intero lor corso le stesse impressioni capitate dai corpi esterni su gli organi, per poterle comunicare al cervello: talchè non dovremmo, ad esempio, vedere lungo i nervi ottici, udire lungo gli acustici, provare il gusto dello stivande o le sensazioni del tatto in tutte le denominazioni dei nervi papillari e tattili: del che se siati cosa più falsa, il che chiunque si piglia a riflettere sopra sé stesso.

Se poi si chiedeva la corrispondenza degli organi col cervello per mezzo dei nervi, allorchè la sensazione per-

za aver luogo; tutto avviene da che interessa tal corrispondenza dell'intero sistema nervoso col cervello; distruggersi come fa detto l'integrità delle membra e quindi la vita organica, ch'è requisito essenziale del sentimento del corpo proprio, non che di ogni sua sensazione. Ma non è certo che da ciò debba venire l'alienazione dal fatto inconscio, che gli esterni sentimenti sieno distribuiti nei diversi organi sensorii nel modo ch'è stato sopra indicato.

E da questa cosa discorre circa la prima parte delle sensazioni, se emerge una nuova riprova dell'esistenza di un tal principio sensitivo, in mezzo di così molteplici organi. Allorchè in effluvia discorre la raggi, si ascolta, si tocca, per taluna esperienza sappiamo che uno è l'io al quale simili sensazioni appartengono. Nell'atto che se l'io nel quale succede la visione dell'occhio, fosse diverso da quello che sente il rumore nella orecchia, come questo da quel che tocca nella mano; non più sarebbe uno l'io che troviammo conservando internamente nei sensi: a quel modo che non è unico l'io che sente in noi il dolore di una puntura, con quello che in un'altra persona prova l'odore di una rosa, ed in un terzo l'armonia di un istrumento sonoro (a).

Facendo dopo ciò passaggio alla domanda del lato obliquo delle sensazioni; vedremo particolarmente quali sieno le apprensioni speciali che trovansi in ciascuna di esse.

III.

Segue l'analisi delle sensazioni considerate come apprensioni sensibili dei corpi esteriori, e prima del tutto in particolare — Ocio al presere nei sensi interni talora immunitati, che raggiungono diversamente lo stato intimo del sentimento fondamentale, e che riflettonsi a farsi sentire gli organi nostri sensorii affetti in alcun modo differente dall'or-

(a) Si noti che se tra le affezioni diverse, tutte del sentimento sostanziale quanto dei suoi organi, abbiamo ritenuto l'esistenza di un solo in coscienza, in tale atto non partiamo, come spesso vediamo, alle sensazioni accidentali: abbiamo una riflessione che lo spirito rivolge sopra sé stesso. Nell'atto non potrei distinguere il vero dell'illusorio; e però a conoscere i fatti sensibili, la loro essenza di necessaria delle operazioni intellettuali, non si potrebbe aver notizia dei sentimenti senza la riflessione, e questa non ricorda altro che un atto conservatore delle specie umane.

diario; vi ha nelle sensazioni medesime, discorde la vista, una parte di sensi più principale, la quale consiste nell' apprendere qualche cosa diversa dal corpo nostro e dagli stessi organi sensoriali.

Ad avvertire questa parte delle sensazioni esterne non vi ha tempo di molta riflessione; poichè notammo la natura nostra formata da tali mezzi, che rendono a noi più facile la conoscenza delle cose esteriori che della propria, e che il variar continuo dei circostanti oggetti, induce non perduriamo gli stessi, alla conoscenza di quelli di la più vicini ed attenti. Tuttavia conviene esaminare particolarmente quel che siavi di speciale nella diversa impressione dei corpi esteriori, per determinare la peculiare natura di ciascuna sensazione.

Esseri collocati da Dio nel centro di una natura materiale, noi non possiamo, in prima linea, per modo alcuno sottrarre il nostro corpo ad un immediato contatto con gli oggetti che lo circondano. È necessario provenire noi stessi la terra che ci sorregge, cercare in essa ad ogni tratto un riparo, sostenere l'azione dell'aria in un numero stesso. Sono poi tali i bisogni dell'uomo, che lo attingono di continuo a rivolgere in suo vantaggio quelle cose di cui il provvidente Autore del tutto fa largo, per conservargli l'esistenza e l'agiatezza del vivere: ed a questo ufficio si traviava fornito di membra ad ogni nostro uso attigue, quali singolarmente sono anche le braccia, mosse mediante le contratture delle fibre muscolari aderenti alle loro ossa, e le mani guernite di una polpa carnosa, e di una pelle forte abbastanza perchè potessimo giovarcene tranquillamente. Onde non è che non suppli qualmente ad ogni minima esigenza, con una di velocità assai commoda, noi adopriamo le nostre mani, le portiamo sui circostanti corpi, trattandoli come più vaganti e giusti, e modificandoli fino a produrne lavori di arte finissima, ed a formare opere di reale prodigiosa e di magnifica maestria.

È però egli è un fatto comunissimo del sentimento esterno, l'aver noi di continuo in un immediato contatto con corpi diversi ed esteriori al nostro; ed è manifestato altresì, che ad ogni un d'essi esistano rivestiti spesso la tutta la superficie del corpo con molta finezza, pure venga da noi più propriamente attribuito alla mano, come quella che

con maggior facilità si piegano ai nostri usi, ed immergono più di ogni altro a farsi rilevare le varie figure dei corpi, per l'agile moltiplicità ed articolazione che hanno; e perciò più liberamente essere adoperate apposte per non trovarsi dolenti di una troppo spaziosa e diffusa figura.

Or questo contatto, vero, o immaginario che voglia dirsi, dei corpi esteriori nel nostro, fatto in modo immediato, serve per l'arricchimento dei due corpi senza alcun mezzo, costituisce la sensazione esteriore del nostro proprio modo detto il quale consiste perciò nel semplice ed immediato toccamento dei corpi esteriori, senza che riavi l'aggiunto nè dei suoni, nè degli odori, nè dei colori, nè dei calori (a).

Quel che troviamo adunque di aggiuntivo nel tatto, consiste o in qualche nuova superficie congiunta al nostro corpo, o che già esiste e lo modifica in vari punti diversi; o almeno in qualche estensione di superficie consistente abbastanza per farsi sentire del corpo nostro, come quando tocchiamo con la stessa parte di un dito un angolo di solido mattono, ovvero la punta aguzza di un ferro.

Sia però che noi valutiamo col tatto solo a segnare nel corpo nostro ben molti punti diversi, rispondenti ad altrettante parti del corpo nostro, siccome avviene nel sentire qualche interna superficie; sia che non giugniamo con questo solo senso ad una tale precisa distinzione; la parte oggettiva speciale al tatto, sia sempre ripiena nel nostro un corpo diverso ed esteriore, benché congiunto col nostro.

Ma quale sarà poi la parte oggettiva delle quattro rimanenti sensazioni?

(a) Molti autori distinguono il tatto del tatto, volendo che questo sia il solo stesso e fuori materia la figura dei corpi, lasciare il tatto relativo e un più incerto toccamento di essi. Questa differenza distingue la vera spaziosità, che la sensazione tattile possiede nella diversità parti del corpo, rendere e notare che il tatto arriva più presto all'idea delle dita, che per non voglia di corrispondere l'istinto che la giunzione mani, senza averla durata, nelle labbra e nella lingua; rende il tatto un luogo su tutta l'estensione del corpo.

Che il tatto debba considerarsi soltanto quel senso universale — Pronunziato in senso che nel portare i cibi nella nostra bocca, specialmente fra il palato e la lingua l'impressione di corpi diversi ed esteriori al naso: onde nell'organo del gusto, oltre la sensazione del sapore che quindi solo succede, riceviamo la stessa parte oggettiva del tatto, ripiena nel sentire il diverso e l'esterno da essi. Solo che nella bocca è tutto il più che altrove scintille e delicate, mordono per la gran quantità dei nerviccoli che mettono capo nella lingua, e per trovarsi usati a ricevere la sensazione dei corpi ideati alla nutrizione, e quindi a liquidi, e molli, e alcuni trincerati coi denti, ed ora ad essere rannicchiati dalla saliva.

Più leggiera e minuta è la sensazione del tatto, che perviene entro le mani nel sentire gli odori: perchè questa senza ricorrere per una parte oggettiva o l'aria che porta le molecole odorifere, o qualche tantissima polvere che venga a toccare i nervi olfattori. Tuttavia a rendere sensibile la parte oggettiva del tatto che scintilla nell'organo dell'odorato, oltre la sensazione stessa degli odori; è bastevole forse se l'aria con qualche violenza per le narici: onde ne risulterà una sensazione tattile, rappresentando spiccatamente un corpo diverso ed in fuori del nostro.

Meno avvertibile e di assai più lieve è l'impressione del tatto nel senso dell'udito, finchè per sì divergi del tatto nella mirabile e quasi celeste sensazione della vista, che uno Tommaso chiama per questa maravigliosamente spirituale e fra tutti, anzi il più nobile, superocchè, oltre al provare le sensazioni dei suoni e delle variopinte superficie, quel corpo scintilla nel che vegge a urtare il tempore del nostro cervello, e la retina degli occhi? E pare noi diciamo per contro, che se l'impressione tattile non si facilmente accorre nell'udito e nella vista, tanto avviene da che gli urti delle onde sonore dell'aria, e l'azione dei raggi luminosi, sono di ordinario assai tenui e confusorili sensibilmente alla capillare struttura de' due detti organi: donde il più delle volte noi non avvertiamo di sentire se così venga corpo esterno, e quel modo che non ci accorgiamo per effetto dell'aria, allorchè essa è tranquilla, malgrado che in tutte

le parti del corpo ne avvolge, e si gravita sopra per ben molte migliaia di libbre. Ma esse levano un grido acuto, e scoppia un arce da fuoco presso al nostro orecchio; esse ne allaghi un feto splendente, o ne derisca una improvvisa corrente di luce; l'interna violenza di una impressione insulsa, si fa bene avvertita sì della scosse dell'anima nell'organo dell'udito, che dei piangenti stincoli prodotti dai sughi lamincanti sugli occhi. Onde se di ordinario l'illusione tattile non errava la quasi sensi, non è a dire perciò che le non mistero punto.

Chiarito tali cose, circa l'impressione provata nei cinque sensi, dei corpi diversi ed in fuori del nostro, manifesta un'emozione che la parte oggettiva comune a tutte le esterne sensazioni, riducasi la prima luogo al tatto più o meno sensibile di qualche corpo esteriore. Ben vero che il tatto possiede qual sensazione speciale e distinta dal quattro altri sensi, ma questa di proprio: che sia il più terribile senso di tutti, e il più insulso nella consistenza della materia, richiedendo nei cangi tocchi una forza bastevole ad indurre violenza su la nostra cute, più di ogni altra sensazione; e che si differenzi dal rimanenti sensi in modo puramente negativo, in quanto cioè nel tatto, qual senso speciale, non trovai l'aggiunto nè del gusto, nè dell'odorato, nè dell'udito, nè della vista. Ma inteso quel senso universale, il tatto diversificasi insieme in ciascuna altro senso, in quanto che ognuno racchiude una certa specie di tatto. Smentisce la sua impressione se in tal caso per gradi scemando di energia sugli altri singoli sensi dei suoni, degli odori e dei suoni, e secondo che questi son più difetti e perfetti, in fin che resti impercettibile quasi nella sensazione della vista.

In fuori però di una certa specie più o meno debole di tatto che sperimentasi in tutti i sensi, avvi un concetto di cui qualche cosa di speciale, per la quale ognuno diventa un senso proprio, e distinguesi in modo positivo dal tatto. Così positivamente discorrendo dal tatto il gusto, perchè all'impressione tangibile del cibo va congiunta la sensazione dei suoni; e positivamente estendendo differenziandosi dal tatto l'odorato, l'udito, e la vista, perchè esse affezioni prodotte dalle particelle odorifere, dalle vibrazioni sonore, e dalle onde luminose, stanno aggiunte le sensazioni speciali degli odori, dei suoni e dei colori.

Che se non entro nella discussione se queste qualità che vogliamo attribuire ai corpi, sono ontologicamente obbiettive o per sé, cioè a dire se esse sieno qualità veramente esistenti negli esseri del mondo materiale, ovvero sieno dei subbietti modi di apprendere, e delle conclusioni proprie di nostra vita sensitiva. Abbiamo questa ricerca l'ideologia, allorchè nelle stabilisce il valore oggettivo delle nostre idee, dovrà discutere qual sia l'essenza natura dei corpi, e quali le loro proprietà. Nel discorso di questa libro io riguardo le singole affezioni dei sensi quattro sensi, nel semplice aspetto psicologico, cioè come sensazioni: e però le chiamo obbiettive psicologicamente, cioè in quanto noi apprendiamo le singole qualità corporee come diverse dagli organi nostri sensori; avendo oltre per fermo il sentire la lingua, le mani, le orecchie e gli occhi, altro il sentire un sapore, un odore, un suono e un colore. La prima classe di tali sensazioni è subbiettiva, nel senso che riduconsi al movimento del corpo nostro; ma la seconda, implicando oltre l'immaterialità dei propri organi, alcuna cosa esterna o superiore o frangente e sonante o colorata, rappresentata almeno che di obbiettivo diverso ed estraneo al nostro corpo. Laonde la forza della parte obbiettiva che in una stessa sensazione nell'affezione tattile, la sensibilità riguardare l'estensione come obbiettiva psicologicamente la parte speciale e propria dei quattro rimanenti sensi.

E intorno a questa seconda parte obbiettiva dell'estensione sensazioni, è necessario un qualche richiaramento, che determini e risolve talora questioni su la natura di loro obbiettività, specialmente per ciò che riguarda la lontananza degli obbetti nella visione nell'udito e nell'odorato.

V.

Dell'apprensione degli obbetti lontani mediante la vista in particolare. — Nel luogo in cui si discorre della prima parte oggettiva comune a tutte l'esterne sensazioni, ripeta nel tutto quel senso universale; si vuole fatto osservare, che per quanto comune la forza delle esteriori impressioni tattili; per altrettanto la perfizione e l'attività degli organi nostri sensori, nella scorgere gli esteriori obbetti, si riduca al necessario. E però la sensazione della

vista, in cui la sensata affezione del tatto va quasi a dileguarsi, è senza concorso la più perfetta, e la più estesa di tutte; mentre per nessun altro senso arriviamo non a scorgere tante diversità di cose al tempo stesso, quanto per la vista; e con stessa altre possiamo osservare oggetti in sì prodigiosa distanza, come per la forza insensibile della visione, sì che nel girarsi lo sguardo agitato da qualche moto esteriore ad aprire, può veramente apparirci che l'uomo con la sola vista abbracci l'universo, e si estenda per gli spazi immensi del cielo.

Nonchè non se non so qual moda l'istesso spesso i filosofi a dipingere i fatti più conosciuti e patenti, solo per poter meglio accomodare al loro modo d'intendere, ovvero per farli più facilmente discendere da qualche preconcetta opinione. Tanto volentieri arveranno nella comune opinione, che i sentimenti, sì del corpo proprio che degli esteri, abitano unica loro sede nel cervello; e non altrimenti nel proposito della visione, togliendo a questa senso la potentissima prerogativa di scorgere le cose in lontananza, non possa riconoscerli diversi e naturalmente distinguere: Essere tutti gli oggetti della vista aderenti all'occhio, come se fossero dipinti su la anteriore superficie o su la cortina trasparente di esso: non apparire quindi in veruna lontananza da noi, non misurare diversità di luogo fra loro, anzi appaerarsi tutti in un piano innanzi alle nostre pupille, quasi un velo disteso sopra di esse, e sicchè verrebbero gradazione di tinta e differenza nelle ombre. Ma essi poi certi dal tatto, in virtù di ripetute esperienze, che le cose vedute sieno diverse ed esteriori a noi; e che quelle fra di esse in cui più viva è la luce, sempre longe anteriori alle altre in cui l'ombra è più densa; noi apprendiamo, noi dicem, a riguardare che alcuni gradi gli oggetti distanti a livello su gli occhi, e non discosti più o meno da noi, e situati in differente distanza fra di essi (x).

(x) Pulci che avevano dello squallidura, per questo lo ingiù, lo il signor Baliano, un di loro talora alle due ipotesi gli esperienze fanno di Chometti, ovvero ingiù discosta veduto per la rivelata tale ad essi così simili. Un giorno fra gli altri, del quale egli l'istesso distinte raggiunge, alcuni condotti ad osservare la vista, alcuni di loro giudicò che tutti le cose vedute aderivano agli occhi suoi, e era la che in seguito della posteriori esperienze, che egli co-

Adunque quel che non contrattasi punto nella nostra sentenza è, che di presente noi riguardiamo le cose tutte, come in uno spazio esterno al corpo nostro, ed in una maggiore o minor lontananza da noi. Ciò che si posterebbe da noi vedere, se questa inferiorità e lontananza sia un fatto presentato dal medesimo senso della visione, o pure un prodotto dei nostri ripetuti giudizi. Per la qual cosa par che di necessità dobbiam interrogare lo stato originario della nostra sensazione, quando ritrovandoci nella prima epoca dell'esistenza, eravamo sforniti ancora di ogni abitudine, e le cose apparivano a noi nella loro nuda e giovane natura.

Ma nel discorso della ideologia a noi sarà più stato lungo a notare, che mancando la memoria dello stato primitivo di nostra vita, non si possa altrettanto pervenire alla notizia di quanto avveniva nel possesso del sensato, senza togliere le cause, e discernere l'indizio della nostra condizione presente; stante che non si possiede da noi altro mezzo di scovare l'ignoto, se non partendo dal cognito; ed è chiaro che ignota sia lo stato originario del pensiero, cognito il solo attuale. Orè adunque fino a noi dato mostrare la struttura e l'uso delle parti onde l'occhio risulta, osteso le leggi della linea retta, con le quali avveniva il meccanismo della visione; faremo doppiata osservare a taluni dei nostri filosofi, senza dipartirci dalla considerazione del

siacchi a conoscere le loro dottrine di non. Contraddizione a questa sentenza, il dottor Forsterfeld, suppone come legge originaria di nostra natura, anzichè ad ogni abitudine, quello che ci fa appendere gli oggetti visibili, nella debita distanza dagli occhi. Il signor de Volpige di questa dottrina le recordi sovvenire, del recente luogo de l'Europa, dove pure nella nostra età, se quali nell'abitudine la natura gli oggetti appaiono lontani da noi, e non se devono distanti fra loro, tanto vedere in quanto li risultano, se basta del solo modo il discernere le più di questa accreditazione, che il giudizio per alcuni che sono, non valgono a togliere la apparenza delle sensazioni. Ormai gli esperimenti di Giambelli: ma non c'è forse ragione da addurre, che l'essere dei suoi occhi guardo, nel giudicare le cose tutte essere tutte in loro occhi, pervenire dall'averli nel principio in cui il senso della visione in prima non debba essere, e non doveva del secondo stato di unità. Il cui per Roberto Smith egli non meno intese *Complete system of optics*, ristampato del signor Forster de Giambelli, che avrebbe discoperto le varie immagini per molti anni da una sola natura, allorchè compariva in qualche modo a vedere, tutti gli oggetti appaiono corrispondenti al senso in stato, per cui non loro per libro nuovo della sua malattia.

nostra presente vista, come le immagini della vista non istante dipinte sulla faccia esterna degli occhi, siccome un velo bianco sopra di noi. Arrivando chi abbia bene sentore di vista così ben su, come i raggi luminosi intraprendono nella corna trasparente, quindi nella lente cristallina e nei vari umori dell'occhio, dipingano i simulacri degli oggetti, non su la esteriore sua superficie, ma bensì nella cavità interna ovvero in fondo al globo dell'occhio medesimo, sopra una finissima rete adretta a ricevere le immagini delle cose visibili, ed appellata per questo retina. E da tale semplice osservazione risulta precisamente l'idea la seguente, che noi vediamo gli oggetti come adrecci innanzi ai nostri occhi, a guisa di un velo e di una pittura effigata su di essi; dove che invece dovrebbe darsi di vederli in un sol piano dipinti nell'interna cavità dell'occhio, in fondo alla retina: della qual cosa è chiaro per fermo può aver luogo sospetto, pria che l'esperienza retinale, portata su la seconda dell'occhio, lo addimostri.

Però lasciando alle altre parti delle naturali scienze tutte quel che spetta all'osservazione fisiologica, ritorniamo al fatto della vita interiore; e trovandoci forse allo stato attuale della nostra scienza, che è di tutti il più noto, dimostriamo qualmente il giudizio, quanto ch'ei sieno abissali e confusi, non hanno tanta forza da cambiare le sensazioni, con far che diventino quel che a noi meglio si faente, e dicono per allora, per modo di esprimersi, quello che non esse vogliono.

Un vero non è meno certo il quale non scappa e giudechi tuttodì, come la volta azzurra che localizza nell'orizzonte visibile a guisa di solido vetro e di cerchio cristallo, e che i poeti chiamano il palagetto del cielo e l'arcobaleno meno della rete; non che in realtà che un'apparenza prodotta dall'atmosfera che ne circonda. Il pare per ripetere che facciati tale giudizio, non è che l'illusione punto erranea, e non più sentiri una cristallina volta distendendosi ampiamente nel nostro capo. Similmente una torre ch'è quadrata, e come tale poi la concepiamo e la giudichiamo da ogni sito che ci facciammo a riguardarla, non come per forza di tali giudizi dall'apparere in lontananza rotonda. La vista apprende come tutto un vero immenso per metà nell'acqua; e per quanto lo ritorni a lavorare ch'ei sia retto ed intero, e si sforzi a giudicare ripetutamente, che la sua

una illusione nata dall'infrazione della luce nel diverso mezzo più denso in cui ritrovasi il vento; non giungo per questa ad escludere per poco l'apparenza della vista, e a far sì che una tale sensazione si cangi. Anzi ho avverta essere gli atti nostri giudicativi tanto insidiosi e trannevano la natura della affezione sensibile, quanto che si costruisce trovandosi spesso in opposizione con questa, debbono per nostro malgrado alle sensazioni cedere ed uniformarsi: siccome sperimentasi semprechè nel sognare, ad esempio, una persona amara, lungi dal renderla dolce marci delimiti giulivi, non costretto a piegare alla sua forma, confermandosi lo spietato accanire. E pure nell'ipotesi che i giudizi della mente valgono a modificare o a cangiar la impressioni dei sensi, noi dovremmo per opposto avere gli occhi del sognando sì del nostro corpo che degli esterni; potremmo cangiare in sensazioni piacevoli le ingrate, rianimare ogni dolore, allontanare la morte: cose che quando s'ha tutt'altre volte umana pelle noi sa.

E da tali riflessi portati in la forma dei più abituali giudizi nella condizione nostra presente, si fa aperte che non possiamo, mediante i ripetuti atti giudicativi, e sentire, e qualche cosa aggiungere alle apparenze delle sensazioni; dovendo anzi escludere a questa i pensieri della mente, anche noi nostro grado. Ode se nella sensazione della vista trattiamo, siccome siamo il costrutto, di appredere gli oggetti in lontananza; non può tal cosa avere un effetto degli abituali giudizi posteriori all'occlusione del tutto, ma si deve darsi una speciale proprietà della stessa visione. Quel che potremmo in virtù dei nostri giudizi, sarebbe il considererli le immagini vedute in costante con gli occhi, come rappresentati oggetti venuti da noi a distanti variamente fra di noi; e, che forse allo stesso, l'aggiungere ai simulanti apparenze tutti in un piano, una relazione con gli oggetti nostri del tutto più o meno in distanza da noi; e riguardarli come oggetti di note lontane, talorchè vicini col nostro, a farli fra loro; e cospicui ai nostri occhi. Così senza che si alteri l'apparenza sensibile, vogliamo di ordinario corrispondere alle cose apprese con gli occhi, dei differenti riguardi: e dire, che la terra si aggrì intorno al sole benchè appaia il contrario; che il vento ed esta sentirsi tutto da uno; che l'ampia volta dei cieli sia l'aria; che sia quadrata

la nostra vista da lungi rotonda; e che il sole in luogo di essere di due palmi come si disse Epicuro, sia ben di un colossione e quarantamila volte maggior della terra. Così pure potremmo per abitudine giudicare che le immagini siano aderenti ai nostri occhi, raffigurazione degli oggetti lontani, e situati in diversa guisa nelle specie. Ma che per opera di un tale abito si mutasse la natura stessa delle immagini, e dove apparivano pria confuse a noi e in un tal piano disposte, si dovessero perciò a dividere, mediante degli giudizj, in lontananza, ed acquistassero la prospettiva mirabile della natura; è cosa da non meravigli, senza attribuire agli atti giudicatorij dell'intelletto una tal forza inventiva delle sensazioni, che noi non per affetto possiamo avere (a).

Laonde l'esteriorità e lontananza che forma la speciale parte obbiettiva della vista, è un fatto che lungi dal ripetersi dagli abitudi giudizj, deve necessariamente nel senso medesimo della visione.

VI.

Del diverso modo in cui il fenomeno delle lontananze accorrono nelle censure, e nell'edile e nell'edificante — Imperò trascorrendo i filosofi della pura osservazione del

(a) Che sostiene l'esteriorità e lontananza degli obbietti che s'è sensazione della vista, non è nostra ragione di dar nell'apparso esempio di colore, che segue agli opere dell'abitudine nel diverso modo di riguardare le cose apprese dal sensi. Quando questi si presentano alcuor abito, il in virtù di una ripetuta esperienza, che nel vagliamento dimostrando la non distinzamente quegli abitudi e quelle relazioni, che a prima appaite mostravano solo in parte, e in modo accidentale e confuso: e da quel avviene che in seguito dei nostri abitudi giudizj, noi crediamo di sempre negli abitudi e prima intatto, delle proprietà che la abitudine non potremmo rilevare in essi, se non fosse stata nel sentimento spettanti. Quanto al senso della lontananza, l'esteriorità e lontananza è fornita dall'ordine; però la giusta valutazione delle diverse distanze, non può essere che il frutto delle abitudini, invece in quali a seconda delle varie grandezze e delle differenti gradazioni di colore, si arrocciamo ad attribuire agli obbietti per approssimazione quei dati rapporti con una convenzionale misura di lontananza da noi. I giudizj dunque in queste cose non mutano le apparenze sensibili, bensì le considerano, ed aggiungono ad esse quella determinazione che sotto compendio da privilegi rilevare particolarmente. Resterebbe quindi le mutazioni le stesse, l'esperienza non potremmo che il solo aggiunto di un valore determinativo fondato su le cose sensibili, ma capace per tale opera di comparsa dell'intelligenza.

l'arte, all'indagine del mondo in cui essa vive, e agisce, si volge per che materia vediamo nel gli oggetti la lontananza: se li raggiungiamo cioè la dove si sono, più o meno distanti da noi, immediatamente e senza l'opera di alcuna cosa che a noi condurrebbe come che sia, la loro azione; o per se fossero sopra di qualche cosa che attualmente si muovi sotto gli occhi veduti, e ne dipingono in la immagine i colori e le ombre, in guisa da presentare quella stessa positura e lontananza di luogo, che essi hanno fra loro in fuori degli occhi. E intorno a tale ricerca la natura umana tenta per mente, che per quanto natura aveva acceso ed impresso il mondo in cui noi viviamo della vista ritratti gli oggetti in lontananza; e per questo i sensi, tenuti da noi nel possedere tal cosa, hanno difficoltà a penetrare e a comprendere; non per questo dove patiamo direttamente la certezza del fatto abbandonando, che noi vediamo le cose in lontananza: altro che nel dubbio dispartire delle scienze vuole mantenere sempre distinto il fatto della sua esistenza, allo di non disingannare o sfigurare le cose più note, solo per non saper trovare le ragioni e i modi nei quali succedono.

Desidero poi risolvere se noi vediamo gli oggetti lontani immediatamente e per se stessi, o per delle immagini, in modo non essere stesso giusto a pensare, che l'ordine nostra per l'origine della visione nasce fuori del corpo; e spaziando un poi metri e poi metri, salisse a raggiungere financo il sole e le stelle. Pericoloso non è molto a vedere, come nel presente ordine di cose, in alcun altro modo l'imperfezione di sopra poter noi vedere gli esterni oggetti, soltanto chiusi nel recinto del corpo, e per mezzo degli organi suoi alveoli noi non siamo: sì che non potrebbe al certo entrare in mente al non di essere la stessa ipotesi di qualche altro viaggio, che la mente, lasciandosi gli occhi all'indietro, eseguisse egualmente la legge di non abbandonare il suo corpo, di camminare sempre in linea retta tal quale l'ottica insegna che vanno i raggi della luce, e quel che è più senza sapere egli stesso se la via per cui giace, se dove tendesse, anzi se manca che egli viaggiare. Per non cadere adunque in tali erronee idee di ogni appoggio, anzi contrarie a tutte le esperienze, bisogna convenire, che noi vediamo le cose non di un senso affidato

ed essere ripercosso dai corpi per produrre nell'occhio le immagini visibili, e che continuamente chiamasi luce, che che sia della sua natura se la quale luce ha disputato i fisici. li par la luce, propagandosi ed infrangendosi a norma delle varie leggi ottiche, viene come a dipingere in miniatura in fondo alla retina degli occhi le immagini degli oggetti lontani, che noi non possiamo dir di vedere se non immediatamente, cioè per l'azione di una cosa luminosa sopra i nostri occhi, e nel momento in cui essa giugne a farceli, e a produrre in noi i simulacri visibili.

Le quali cose stando così fatti aperte per primo, che col senso della vista non raggiungansi gli oggetti lontani meno che per le immagini; e per secondo che l'antioriorità e lontananza delle cose vedute, onde risulta la prospettiva delle diverse naturali scene, non riesca altrimenti nel senso della visione, se non pure in immagini. Onde egli è superfluo cercare come tale la configurazione e la mutua possibiltà delle lenti degli occhi, e tale la natura dei suoi organi di luce, che nel ricevere mediante la luce le impressioni degli oggetti esterni, ritenga in modo esattamente e preciso la disposizione medesima che le cose hanno tra loro all'ra loro, espressa meglio che in miniatura od in quadro, per mezzo delle diverse composizioni di luce nei colori del prisma, delle diverse ombre graduate nel chiaro e negli scuri, e delle svariate posizioni e di prospetto e di profilo o di scorcio. Per mezzo di tal meccanismo, certamente mirabile, è necessario che nelle immagini della vista abbia luogo l'antioriorità e la lontananza delle cose rappresentate con tale similitudine, che lungi dall'apparire a simiglianza di un'isola stesa su gli occhi, o quasi l'intero oggetto in un piano, si debba invece a divider la prospettiva, e presentandosi per servizio di voce pittoresca, lo giustato in qual punto di veduta si voglia. Lascio ad altri l'interessarsi nelle mille etliche disquisizioni, che servirebbero di aver molto dal proposito nostro. Ma perchè non sembrasse troppo innata cosa, che la natura giugnesse ad eleggere tale un'immagine, da offrirli al viso la più vaste pittura, e i lontanissimi fatti che si vanno a dipendere in remoti mari, non voglia rimoversi dal dire, che ben altri esempi se ne presta la stessa natura prima e poi l'arte. Quante volte non si accade vedere nell'acqua le immagini di alberi e di monti in lontananza.

no, ovvero le nubi ed il cielo che tanto stupiscono abbassarsi sotto i nostri piedi, per quanto ci si abbian nel capo? Spesso ancora si è visto nella Camera oscura e in altre macchine ottiche il *Pinnac* di Londra e il gran San Pietro di Roma, in misura ad un disegno eguale alla vera; e mi occorre già tempo correre in Panorama, che ad ora non ricordasse forse la tanta breccia in diametro, però a chi dentro vi entrava faceva sorgere come da unloggiate la città di Parigi in grandezza al naturale, ed in essa le montagne lontane, l'ansa Reno, la Senna, la *Tourelle*, la casa di *Falaise* ecc. Il per tanto di ogni altro, non basterebbe il fatto vero degli specchi a far conto, come pensa a noi apparire la lontananza per nelle immagini, mediante le inflessioni della luce, le variazioni della tinta, e le graduazioni delle ombre?

Secondo per ciò che riguarda la special parte obbiettiva del senso della vista, riposta nella lontananza degli obbiettivi veduti, considerasi l' che non tal prerogativa compete alla stessa visione, anziché derivare dai nostri ottici giudizi; e l' che trovisi nel senso della vista non in realtà ma semplicemente in immagine.

Per quel che attiene da poi alla lontananza degli obbiettivi sensorii ed olfattorii, la cosa va bene altrimenti. Non si lavora in tali sensi veruna sorta d'immagine, mentre non si potrebbe effigiarne un suono, nè dipingere la forma di un odore. Quello che solo vi resta è una specie di rendimento dei porci sensorii ed olfattorii; ed a seconda che un tale sentimento distinguasi ed accrescasi, noi proviamo una maggiore o minore vivacità in queste sensazioni. La lontananza comunque che più o meno interviene agli obbiettivi dai quali nascono i suoni e gli odori, non può essere, a dissepansa dalla consistenza della vista, se non il prodotto di un giudizio nel quale per abitudine si rendono noi a pensare, che i sentimenti di suono e di odore, quanto più vivi si sono impregnati più possino il corpo sonoro e odorifero, e più remoto altro che non più lungi. Il perchè la lontananza che si oppone agli obbiettivi dell'udito e dell'odorato, lungi dal risiedere nelle rispettive sensazioni degli odori e dei suoni, dipende dai nostri ripetuti giudizi, e in detti sensi non trovisi neppure la immagine. Avanza a dir però che certi nelle sensazioni produce il semplice fondamento ovvero il segno della

prossimità e della distanza, a misura che o più vive esse sono ornate più scorte (a).

VII.

Si ricercarono le cause dove nel sentimento interno, e ragionarsi al dei requisiti comuni ad ognuno di essi, che del loro confluenza impiega — Le sensazioni inferiori, a chi volesse definirle in seguito di quelle che si è stata discusse, potrebbero dire: Essere quelle incitazioni del sentimento fondamentale, prodotte negli organi del corpo proprio, e che rappresentano in diverse maniere i corpi in fuori di esso. Il perché guardate dal primo lato servono di più ferma riparo del sentimento fondamentale, e dissimulano l'esistenza degli organi nostri sensari; prese nell'aspetto obiettivo, tanto per quella specie di tutto che tutto discorreva qual senso universale, quanto per le affezioni speciali dei quattro sensi, ci mettono a giorno di un universo compreso del quale noi siamo parte precipua, ma che apprendiamo come diverso ed estraneo a noi, qual che si fosse la sua natura e realtà, di cui non cade punto tener in questa libera parola.

Profonda così la natura della sensazione, i requisiti comuni ad ognuno di esse ne emergono palesemente. E per prima son necessari gli organi sensari, senza i quali sarebbe impossibile provare le incitazioni nel sentimento fondamentale e le profuse affezioni sensibili: si come se i ciechi le provano negli occhi, se i sordi nelle orecchie eg. Per secondo son necessari gli oggetti appresi come diversi ed infuori di noi: senza di che se esistesse della incitazione nel fondamentale sentimento del corpo nostro, non potremmo al certo chiamare sensazioni interne; mentre l'esistere o il di fuori mancherebbe del tutto, nè però avremmo quei sentimenti dei quali si era abbisogno fatto discorso. Ed oltrecchè avviene per terzo, che tale sia la prossimità e

(a) In forza degli oggetti delle sensazioni, non è distinguere la quantità del corpo nostro, l'estensività e la leggerezza. Le due prime cose son date da tutti i sensi, per quella specie di tutto che è comune ad ognuno di essi. In forza della misura e durata del senso medesimo, nell'abito e nell'abito e prodotto degli oggetti giusti, nel gusto e nel tatto propriamente detto non si valgono per nulla.

la posizione reciproca degli oggetti e degli organi, che potranno quindi ricevere l'azione dei primi; giacchè talora un requisito soltanto, ben vi sembrerebbe degli organi sensorii e degli oggetti sensibili, ma le sensazioni esterne non mai.

Al ritrovamento di questi tre requisiti, componenti il fatto del sentimento esteriore, tentate l'investigare qual sia il miglior modo di fare delle sensazioni esterne l'uso più benefico che per esse si può. E in quanto a tal cosa, se la quale molto si è detto, sembra che a procedete breve e giustamente debbiam pria consultare quali siano gli effetti, che su le esterne sensazioni produce la frequente ripetizione e l'esercizio degli atti sensibili. Or come la quotidiana esperienza il testimonia, il primo effetto che produce in ciascun uomo, a misura che i suoi atti si raddoppiano, è l'incremento dell'affinità nervosa, e la destrezza che acquista nel ricevere le affezioni delle cose esterne. Non hanno perciò i paranti di Giurando, i quali al primo gesto di un'azione li dicevano, se fosse d'volta due volte di Lancia o talia ai segni di Rodope. E questa forza è tanto maravigliosa più, quanto è maggiore in quegli che per avventura nascono di qualche uomo, del quale più spontaneamente nasce degli altri: come direi avremmo in quel cieco nato, che guidato da un colpo scosso fatto nel braccio, braccia ad esso senza fallire; e di quegli altri che distinguono nel tatto ogni estremo, e l'indivisa l'impressione del rosso, e te ne leggano per le parole non la punta dell'indice. Leone Africano parla di un uomo che guidava ognun gli stranieri pel deserto dell'Africa nel solo fiato della sabbia: e si è detto pur di un altro uomo egualità all'uomo, che leggermente toccando le carte da gioco, le ne sapeva indicare i differenti colori. Ma la osservazione a questo primo effetto vuole avvertire un secondo, il quale è che in egual grado che la destrezza nervosa si accresce nell'impiego dei sensi, s'indebolisce l'intelligenza e la forza delle sensazioni, ma anche allorchè queste più vive sono, ed hanno maggiore energia. Onde si osserva che gli stessi colori a forza delle specie ripetute in due uomini, produce sopra di essi il loro effetto; e non senza voler dire che gli odori non fiori per che aveva solamente il suo fiato, li richiama alle nati degli uomini. La sola eccezione che dee farsi riguarda una certa specie di dolori di così sia natura, che lungi dalle sensazioni

si, progressivamente si avanzano, ed invadono gli organi vicini, raddoppiando man mano gli stegmi e le irritazioni esistenti di dolore, come si avverte mangiandosi nella infanzia di un sordone.

L'industria sta dunque nel trovare modo a comporre fra loro i due comuni effetti contrarii del frequente esercizio delle sensazioni; in guisa cioè che alla stessa ora ed accendasi la destrezza nervosa dei sensi, e sfugga d'indebolirne la capacità sensitiva. Or tal fine a tale ricerca, trovasi che l'esperienza ne apprende i seguenti mezzi a questo intento opportuni.

1° Affinchè restorandosi gli atti sensitivi, non cessino di affievolirsi e a mancare ogni sorta di sensazione, giova che l'esercizio dei sensi non fosse continuo, ma interrotto ed operato a diverse riprese, con intervalli bastevoli a dar calma agli eccitamenti nervosi degli organi. Così per non debilitare di soverchio la vista, è buona non trattenersi lungamente a guardare oggetti posti alla viva luce del sole, ovvero in media distanza, ma con l'occhio solo via con l'aiuto dei telescopi: potendosi tal cosa eseguire, con tutti maggior profitto e minor danno, dopo qualche competente interruzione.

2° Per fare che la ripetizione non guasti gli organi ed allenti le sensazioni, è mestieri che le impressioni degli oggetti sensibili non sieno troppo forti, ed eccitino la capacità sensitiva dei sensi. Una vivanda scottante toglie che se ne gusti il sapore: il sole fissato appena con gli occhi contorce le pupille, e s'impedisce guardarle.

3° Anche la ripetizione non degenera in una costuzione ed abitudine di sensazioni, se dopo essendole evitate l'eccessiva rapidità, e l'ombra allungata delle cose s'appoggia e di cui parla Omero, e il cerchio di fuoco descritto da un legno ardente, allora che non impiega nella sua rivoluzione più di sette minuti forti, compievano questa verità.

4° È poi necessario che l'azione degli oggetti sui sensi, succeda nel modo più idoneo a descrivere maggior numero di qualità nelle cose sensibili. Quindi la mestiere evitare e l'eccessiva pressatura e la lentezza soverchia; e fra le molte posture relative agli oggetti, quella conviene preferirne che l'esperienza dimostra più opportuna a soverchiarli. Un libro posto adrente al naso non può neppur leggerli a vista; ed a seconda dei vari punti da quali guardasi il

qualche medesima, e noi ravvisiamo in esse i più bei colori e la più parlante figura, o non ci accorgiamo che un confuso ammasso di luce.

È in questo al requisito che spetta agli organi sensorii, il finalmente necessaria pel resto uno delle operazioni la verità: avvegnachè non è a dire come, e chi è affetto da febbre, sembrano esser i più delicati vapori; come tutti i colori al guardo dell'occhio ingialliscono; e i suoni ed un accordo compiono da remote risonanze cupi ed ottusi (a).

Quale sieno le condizioni delle quali il giusto impiego dei nostri sensi singolarmente dipende, e riceve le quali le sensazioni scono dal loro stato naturale, e divergono viziate e guaste. Non è però che avventandosi delle condizioni, potremo dirsi che i sensi scoprimero l'essenza delle cose, ovvero che tutte le qualità mostrate da essi fossero obbiettive nei corpi. Ancora una volta voglio ripetere non entrarei da me per aver la simile ragione da rinnetarsi del tutto alla idolatria; ed aver parlato su qui delle sensazioni sotto il vero aspetto psicologico, cioè come fatti della nostra vita sensitiva, nei quali troviamo di apparizioni passivamente dati corpi con le tali e tali altre qualità, e che quelli esse fossero davvero obbiettive. In tale riguardo i sensi esterni non sono, che gl'istrumenti dei quali la Provvidenza ci ha forniti, per conoscere il mondo onde regolare il nostro essere umano.

(a) Molte cose patiscono qui essere appunto inteso a vista più d'ambiguità degli organi sensoriali. E ciò in queste agli occhi qualche particolarmente quelli, che nascono dalla divergenza dell'uso di una pupilla, e dell'avvicinamento di una camera il naso, onde poi la più più ostili sensi appartengono psicologici, spesso la diretta grandezza, ed in qualche maniera per capriccio. Questa delle ragioni compresi sotto il nome di strabismo; e non può negarsi che la loro conoscenza contribuisca non poco a dar più distinta notizia di questa parte delle sensazioni. Come però non si può avvertire i molti fenomeni dello strabismo, se non per l'opera dell'esperienza esterna, e dei principi che l'occhio osserva; e comunque anche dell'occhio il malinconico che dal fuori prende, riflettendo il nostro interno a questo dopo la celebre sentenza di Newton, scrivere in queste suppellettili il detto lume, e l'oggetto degli occhi non sono altro che una illusione.

Degli aggiunti dei sentimenti, rispetto ai piaceri
e nei dolori fisici

I.

*Che cosa siano i piaceri e i dolori fisici, e quali
le loro specie diverse.* — Nel sentire tutto il corpo
nostro che gli esteriori oggetti, ci arrivano sensato o di re-
star compresi da qualche gra'a affezione, o di spemen-
tare il violento stato di alcuna impressione sgradevole. Nel
primo caso possiamo dir di sentire il corpo nostro affetto
in guisa soddisfacente alla sua natura, e consentanea alla stru-
tura degli organi; nell'altro noi proviamo invece una forza
più o meno sconvolta all'uomo, e turbativa dell'or-
dinaria condizione delle nostre membra. Ma come delle af-
fezioni, e senso piacevoli o sgradevoli, provansi sempre
nel nostro corpo, e si diffondono in esso; perciò vogliamo
denominare *piaceri fisici* quelle affezioni, che si conforma alla
natura dell'uomo e alla conformazione degli organi suoi,
e *dolori fisici* tutte quelle altre, che sono avverse al nostro
essere, e distruttive dello stato naturale del corpo. Non che
vogliamo con ciò definire la natura dei piaceri e dolori fi-
sici presi in sé stessi, piuttosto che nelle loro relazioni, e
sotto il solo riguardo di cambiamento degli organi. Presi in
sé stessi i piaceri e i dolori non sono che modi di nostra
vita sensibile, affezioni semplici dell'an sentimento; e come
tali non fanno essere appreso che parole, da chiunque non
ne abbia fatta esperienza in sé stesso.

Definita per tanto l'estensione sensazione più che l'es-
senza dei piaceri e dolori fisici; la bisogna, per dispor-
tarsi nelle loro debite classi, averne non essere i piaceri
e i dolori ornati qualche cosa distinta dal sentimento, ma
dal nostro corpo sia degli esteriori. Perciocchè se essi na-
scono da alcuna impressione di cosa esterna, tornarsi ri-
vedere o nella vista o nell'udito o nell'odorato o nel gu-
sto o nel tatto; e se non ricorrono veruna esterna cagione,
stanno uniti col sentimento fondamentale del corpo:
onde allora appaiono non doverli considerare neanche quei
modi ed aggiunti dei sentimenti. E però tante classi deb-

basal conoscere il piacere e dolori fisici, quasi sono i sentimenti morali: si che vi saranno quelli che appartengono al sentimento fondamentale, e quelli da attribuire alle diverse sensazioni.

E di vero l'osservazione interiore discopre, come tutte proprie ed interiori al corpo nostro, le seguenti affezioni piacevoli e dolorose, che perciò debbono ascrivere al sentimento fondamentale. E in 1° un piacere speso in tutto le membra quello che prova allorché si discinde il corpo e le sue funzioni son sane, e il quale è riposto in un modo del sentimento fondamentale che agisce ed è regito il sente, e poi desolatamente riposa. Contanti a questa sono quei dolori più o meno acuti, che trovano nel corpo nostro congiunti alle diverse affezioni morbose, e i quali vengono dall'arte medica definiti con molti nomi, a seconda della loro diversa natura, e dei vari luoghi in cui stanno; ma che riduconsi tutti ad un modo del sentimento fondamentale, che potrebbe chiamar morboso. In 2° è un piacere il moderato calore che egualmente diffonde per l'intero persona, e che secondo la vita organica, e ne mantiene in più l'energia. Per apposto è un vilissimo dolore e il moribondo caldo che scende negli stadi febbrili, o il freddo che scapita nel languore della morte e nel trarre della vita. E in 3° piacere proprio del fondamentale sentimento quello che prova nella sazietà, e che può dirsi di sazietà, al quale è opposto il dolore della fame e della sete stimolata per di appressarsi. E come in 4° luogo il piacere del riposo e del sonno, al quale si oppone il dolore della risveglieria.

Riguarda la sensazione estiva tutte sono le specie dei piaceri e dolori fisici, quasi i sensi morali. Quelle son deliziosi piaceri la bella scena che la natura presenta, la armonia dei canti angelici, l'elemento aere di primavera, il grido sapore di un frutto, la morbidezza delle piume o i baci di contorni di un marino: son dolorosi poi e spaventosi le denue, bruciere, i rumori atroci o dissonanti, i cattivi odori, l'umore, il rusio e l'aspre.

Oe quando vedrai a suo luogo come il numero dei piaceri sensitivi di nostra vita, secondo la gran lunga quel dei dolori, quasi molti di riconoscente e grato senso non dovranno sorgersi merito Celo, che per nostro solo uso e questo tale meraviglie nell'universo ha diffuso?

II.

Se i piaceri sono riposti nella sola sensazione dei dolori, in che al discorre dei piaceri e dolori si negativi che positivi?—Non però di meno vi ha di molti filosofi, i quali togliendo ai piaceri l'essere affezioni sensibili positive ed uniformi alla struttura degli organi, li ripongono semplicemente in taluni stati negativi, che godono nella cessazione e sparisce di alcun precedente dolore. Dignandoli gl'ioa loro affermare: Che il diletto proviene a modo di esempio per le bevande e pel cibo, non via in altro, salvo che nella cessazione della molestia che loro appariva la fame o la sete: e il piacere stesso che godasi per la veduta di una fiorita campagna, non proviene altronde, così dicono, se non da che la monotonia e continuata ritenzione del loro dipingente nel fondo degli occhi si gran varietà di oggetti e di colori, produca dei momentanei continuati inaspettamenti, la cui monotonia e continuata cessazione è gradimento e scaturisce piacere.

Tormentato non può essersene che un vire diletto a noi venga dalla distruzione di qualche dolore. Purociò che stato naturale in cui si entra allorché finisce alcuna affezione molesta o disgustosa, essercelci bene il più ordinario e consueto per noi, pure in rapporto al dolore che cessa, presenta un certo allontanamento a una calma, che tanto accrescono più l'intensità del piacere, quanto fa maggiore il sofferto dolore. Gli umori ottusi del piacere degenerano così in un dolce piacere, tanto che togliendosi la pelle, destasi l'amore del prossimo la sottoposta membrana. Il riposo è gradevole quando succede alla fatica: e non può negarsi che la rimozione dell'appetito sia pure un dei piaceri prodotti dal nutrimento, e tanto maggiore quanto fa più doloroso il digiuno. Onde ciò si dee loro concedere circa l'esistenza di tanti piaceri, i quali poschè cessazione nella sola liberazione di anteriori molestie, debbonci chiamare negativi. Siccome non si può discacciare altrui molti dolori che ci tormentano per la sola privazione di qualche piacere, che negativi ancor si vogliono dire (a). Fale prova di togliere la dolce ciambella di

(a) Trattandosi di fatti così certi e chiari, non vi ha capo di negare che anche le dolci affezioni e grade a gradevole, sono tali

nono a un facciale mentre ci se la pasteggia quietamente, e si esprimerà tutta con gli acuti gridi il dolore di privazione che ne risulta.

Ma ora si voglia tener dietro alla esperienza, e non considerare i fatti per anticipata idea di dolore; si farà dunque facilmente avvertito, come oltre ai piaceri e dolori che negativi diciamo, altri convergono necessariamente in certe impressioni sensibili, che a sommarle sono alla struttura degli organi, e mostrandosi ad esso repugnanti ed avverse: e che bisogna per questa nominar positivi. Son positivi dolori tutti i mali fisici del corpo, come quelli che oltre al distinguere il piacere della sanità, stabiliscono qualche reale insabbiamento che turba gli organi, e forse anche la nostra vita animale; e son positivi dolori l'amore, lo scontento, il pungente ecc., perchè sotto tale estremo piacere di sorte, si presentano intrinseci ed irritanti. Ma per venir meglio al proposito nostro dei piaceri positivi, da ciò ignorati che l'età e le bevande, oltrechè aumentano il dolore dell'appetenza, producono talvolta un nervi papillari, di che è generato il palcio, una grade impressione passiva per questo sensibile? Non dolore nel senso stesso fisico, e tanto nella vecchiaia pria di essere affetto dall'artrite della mano. Quanto adunque noi adoriamo le flagranti rose, o guardiamo la scabellia di un concerto, quale è il pseudonimo dolore che in noi finisce? e non diciamo anzi desiderare che sia tanto piaceri del tutto per noi positivi? Nell'esempio poi di

modificare al del nostro individuo: onde se le dolore negative, non il nostro istinto il chiamano così, quasi ch'altre fossero un talia per noi; non tal le modifichiamo sotto l'unico rapporto di una piacevole all'come passiva che cosa, e pensiamo a dolore che no. E viene in sostegno di ciò, quando lo dicono dell'organo M. G. Morelli nel primo volume della *Manuale medico*, per non aver (come le già veduto spaziosi), che il dolore della fame e della sete, non due morali generati, ma dipendono dalla sola privazione del nutrimento.

Dal nostro appetito negativo, potremmo qualche rapporto che i piaceri e dolori venissero fissare da esso dei positivi. Distinguita non la può male avvertirsi di chiamare. E per quei piaceri irregolarmente che si essere abituati per noi, come è l'averne del vino e la sanità della vita, succede talvolta che non tanto non di dolore altro che il pungere, quanto spaziosi di nutrimento nel cervello mancare. Lascio intanto che per noi talia abbiamo luogo a fare molto quelle leggi, che a il bene si appressa meglio quando si perde, e che i così stati maggior dolore del ricoprire del tempo finire nella morte.

una dilatazione visibile, se fosse vero che il piacere consistesse nella sensazione del sottrattarsi e continuati incomparabili dolorosi, prodotti dall'azione della luce; dovrebbero consistere pure di continuo nelle più belle sensazioni della vista, e il dolore e il piacere in pari intensità, sì che la sensazione del primo fosse ragione produttiva dell'altro. Frettate a niente per fermo è avvenuto mai di provare nelle sensazioni della vista una effetto analogato metodismo di piacere e dolore, la quale toglierebbe alla più gradevole ogni diletto, compensandolo di una eguale molestia. Per lo che debbi puramente concludere, riguardo al senso della vista, che il piacere in esso non derivi dalla continua irritazione luminosa che ad ogni istante crea e sostiene, tal che potrei dirvi un piacer negativo; ma che per contrario piacerivi viene positivamente lo stesso moderato e non irritanti vibrazioni di luce; piacerivi gli effetti della chiarezza, e delle colorate immagini che sui nostri occhi producono.

Ed da tali beni non solamente contrattuali s'infirmità, che in fuori dei piaceri o dolori di privazione appellati negativi, debbasi ammettere altri di natura ben diversa e positiva.

III.

Se tra piaceri e dolori debbasi riconoscere uno stato nuovo d'indifferenza — Questa l'opinione di quelli che ogni diletto fanno consistere nella semplice rinuncia di qualche voglia molesta; non passa fra gli stati dolorosi o piacerivi, interponere un terzo stato nuovo d'indifferenza: e ragion che ove non sia in noi alcun dolore, l'istesso vacante ed indifferenza in cui si entra, è secondo essi il maggior dei piaceri.

Vista però che oltre ai piaceri e dolori di privazione, altri ve n'abbia del tutto positivi, i quali risorgono in certe reali affezioni sensibili, o convenienti o contrarie alla nostra vita animale; dovessi per noi ricercare, rispetto a questi secondo, se fuori così uno stato in cui non siano affetti né da grade né da spiacevoli sensazioni, e che perciò debba dirsi d'indifferenza.

Ov è nel pure un fatto assai comune, che nella condizione attuale in cui l'istesso trovai già turbato della chiarezza, e accomunato quindi ad essere appetitivo molle

del mirabile ingegno dell'universo; siamo così da più o via, quanto le sensazioni indifferenti. Non si può essere per la più, da chi sta florido e nel rigore della vita, al costante piacere della noia: si mirano tuttora con indifferente sguardo le vaghe famiglie dell'aria, dei fiori e degli animali a noi noti: lo spettacolo più grandioso della natura, il sole che compie il diurno giro su l'orizzonte e distingue i tempi, — il più delle volte trascorre inavvertito: e per lui un gran numero di lavori e di oggetti di arte, solo perchè così abituati con noi, non più esponevano nei nostri sensi nessuna impressione gradevole. Perchè negli stati abituali d'inavvertenza può ciascuno, a norma delle sue particolari abitudini, misurare buona quantità d'indifferenti sensazioni.

Non si arriva il medesimo in chi si piaga a riflettere su di sé stesso. La vita, la vigoria delle membra, l'esercizio stesso dei sensi, nel che uomo facili a considerarli, non così graditi ed istintivi piaceri: più lo vedono quando per arruolare stanno in punto di perderli. Senza andare in traccia di insidiosi effetti nella natura per provar nuovi piaceri, a noi basta osservare come, a chi prosperi stia, piacevole sia il gustar negli occhi il dolce incandescere della chiavenna, piacevole i colori, grade le più carezze volute. E fin le opere d'arte basta una bella figura, un regolare costume, una abet, un cubo, una cosa qualsiasi, a provar piacere, quando il secondo le leggi dell'arte. Nelle ipotesi contrarie a questi esempi nostri proveremmo invece, piaceri del pensiero, delle sensazioni più o meno spicciolate. Sicchè negli stati di perfetta avvertenza, che almeno ne faccia prova in sé stesso, non credo che alcuna sensazione del tutto indifferente si possa trovare.

E così guidati dall'esperienza dobbiamo considerare, che lo stato d'indifferenza, lungi dal poter riconoscere tra i piaceri e i dolori assolutamente, e altro che avvertiamo a quanto succede in noi stessi; debbasi riporre nella sola condizione di una inavvertenza abituale (g).

(g) Anzi molto dei piaceri e dolori meramente spirituali, che hanno per proprio il piacere nel nostro essere e l'abito a trahere. Ma di essi toccheremo la speciale natura nel far parte della nostra indifferenza dell'uomo.

Della riproduzione dei sentimenti, ovvero della memoria sensibile,
e della immaginazione

I.

Della riproduzione dei sentimenti, in genere differenziarli dall'atto stesso del sentire. — Le sensazioni sono fondamentali ed esterne, e quelli che demandano aggiunte loro o piaceri o dolori fisici, olfattivi, a ridarli in forme, questi tre speciali caratteri. Il 1° è che l'atto del sentire non si avvertì, come il fatto esterno e le cose sopra di essere il contenuto, se non quando siasi un oggetto presente ed un'attuale modificazione, o almeno al nostro corpo e ragionata dalle cose esteriori. Il 2° è che ogni sentimento riguarda sempre o la stessa membrana, porzione del corpo, e in qualche estremo organo sensorio: dipendendone parte discreta in qualsivoglia caso indicare a un discorso, in quali parti del corpo il tal sentimento abbia luogo, e quali altre se valgan simili. Il 3° poi sta in ciò che tutti i sentimenti sono veri atti vitali dell'intero congiunto, cioè dell'anima e del corpo insieme: giacchè in quanto al corpo, importante così agisce alcuna immutazione o movimento nelle sue parti, richieggono ch'ei si sia organizzato e vivo, cioè atto a ricevere e ad eseguire quei moti; e in quanto all'anima, siccome non può negarsi, dovere essere ella suscettiva di ricevere le impressioni che attingano in ogni punto del corpo, così deve spargere una certa vitale energia che invade e penetra tutte le membra, e per la quale pongasi in reciprocità con gli organi suoi: senza di che, come a proprio luogo il vedremo, l'anima rimarrebbe isolata dal corpo intero, e in luogo di raccogliere in sé le impressioni sensibili, le lascerebbe passare non sentite, come se fossero estranee a lei.

Un altro fatto il quale contiene ai sentimenti, e forse le loro veri altre che essi lasciano; risiede ora in nostra attenzione. Fate che il gran quadro, in cui noi non siamo lungamente a guardare il regal personaggio che v'è dipinto, nel tempo immensamente tutto d'un tratto; che fissate un occhio materiale di cui abbia perduto grande diletto.

che non dell'ottenersi l'oggetto odore o l'amore giusto di qualche modello: che estingua il foco che ar mi rischiarò, e si tolga il dolore sofferto in un piede. La è cosa da tutti osservabile, che nell'osservare una effigie conveniente, il personaggio contemplato nel quadro continui a trovarsi dinanzi al pensiero con le identiche forme, con gli stessi colori, e in tutta la sua imperiosa marcia: siccome mi ritorna quando lo stesso andamento di note e la stessa modulazione degli altri strumenti, anche quando quella sonora melodia si è dileguata dallo mio orecchio; mi resta non lievemente e di odorato e di gusto, per la sua risembianza di quella spiacevole melodia; e mi vero ribrezzo mi arreca, e mi ricorda spesso le cose, al rievocare di quel già sofferto acuto dolore. Anzi è ugualmente da osservare, che anzi quando dopo lunghi intervalli, io mi tal'altra effigie ha poco lungi del primo, la figura medesima, il medesimo passo, lo stesso passo o avanzare, e lo stesso ritorno; si rievoca o quando a quando, e ritorno a diversa riprese, con vivente relativa agli interseppimenti dettati, e alla diversa intensità delle prime sensazioni.

Quando che si volutamente ancora, e vagliati due o tre riprese e riproduzione di essi, si differenzia dall'atto medesimo del sentire per le tre note che seguono.

In l' nell'apprendere un abito in tale ipotesi, non è all' si siano realmente provato, ovvero che un simile malizioso suocero, e nelle membra del corpo o nell'interno apparato degli organi, la rievocare il ritratto visto in quella tela, affar che ho già detto gli occhi, oppure il quadro mi è lontano e forse più non esiste; non può veder dubbio che l'abito ricevuto da me in tal caso non mi sia più presente. Nel rispetto internamente il nostro ascoltato me nota, e nel gustare la dolce armonia dei versi senza poter articolare parola, certamente non solo io attualmente stessa suono; nè per fermo acquistare, fatto e sotto stessa melodia, compiaci mi ritorno al pensiero delle cose altra volta gustate, odorate, e dei dolori in qualche membro sofferti. Nel rievocare dei sentimenti, non è dunque che tutti o l'abito ricevuto o un simile affligge agli organi: invece non può esserci di avere in noi altro che le sole specie delle impressioni provate. La quale specie in quanto alla stessa poene essere disordinata stando al linguaggio, inglen-

de l'analogia delle pitture, le quali rappresentano l'originale quando esso è lontano; ma in quanto alle cose apprese dagli altri sensi, tanto che come le dette, in ogni modo possono esse tutte simulate in effigie, soltanto rimane a dire che hanno di sé talune leggiere tracce o vestigi, restande però ferme per tutte le sensazioni, che l'obbietto appreso nel loro riprodurre non sia per sé stesso presente giustamente (c).

La 2ª alterca la noi si rivolgono i sentimenti parati, non è già che una riproduzione esatta arronga in quella memoria e in quegli organi stessi, in cui la prima volta successe l'impressione: tanto che in tal caso non provasi nelle varie parti del corpo, come abbiamo indicato, veruna alterazione né visibile né ancora né fragorosa né im-

(c) Le specie, così dette forse dal latino *species*, devotamente indicate in questa parte andare che i corpi naturali volti operando quando sono presenti dal solo, ed in presenza ogni altro modo d'immagine (e nelle più nuove ed accurate, vedute, aver presente un'immagine). Rimanendo nell'aria stessa immagine col fenomeno della stessa natura, coloro che prima si vedevano sopra al simul, tornano una cosa fatta di decisamente queste quelle impressioni capitate in quegli anni degli ultimi momenti, per mezzo delle quali tornano in noi le forme di tali, come gli spiriti in altre.

Già che specie delimita operare scettiche. Di come avviene che la effigie e la analogia dei le loro, poi che la conoscenza di esse d'indole, per il discorso; con la tale che, sempre ogni uso di sensi, l'interiormente parte perché tollerare a guardare in la natura della cosa, quel se le presentano a suo modo, e le rimangono in sé stessa; ed a questo interno forse si somigliano delle loro, partendo dall'effigie, la apparenza stessa il valore di specie, che è discostarsi dalle prime parte domande intelligibili, avere, insieme a piacere la dire, non. Di queste al più che delle prime può parte nella indole; manifestando quel mostrare, come la specie sensibile possono dipendere in tutti i sensi (questi hanno loro indole, che operano dei corpi tornano a presentarsi in gli organi stessi); ed ancora costantemente del fatto della stessa natura di specie (come quella che hanno manifeste l'immagine apparenza degli ultimi momenti); e debbono, in due (la parte specie sensibile), rappresentando in qualità così che raggiungere la cosa in lontananza, come rappresentando non la cosa e l'effigie: marcirlo in questo avvi, manifestando personalità di stessa natura così, la quale rappresenta come che in gli ultimi che una distanza da noi, ed però dei nostri sensi parte essere raggiunti immediatamente. Ma soltanto si funziona a chiamare specie, quella come ad impressioni proprie della natura stessa, perché dove rappresento a noi le più stesse immagini delle effigie sensibili, quando queste già non totalmente scompaiono.

ressa ed inutile. In detta ipotesi sarebbe anzi che io sia chiuso e concentrato nel solo cervello, e che io non soltanto le rievoglia i fantasmi e i vestigi delle cose e vedute, o ascoltate, o conosciute altra tale attività. Il corpo nostro con tutti gli organi non oltre il cervello, non prende parte nel fatto della riproduzione dei sentimenti: tutte le funzioni sono in istante congiunte per noi come non fossero: talora per le immagini non quali di presente esistono, ma come erano allora che provammo quei sentimenti; e da ciò avviene che spesso un uomo immagini di aver gli occhi suoi e di vedere, anche quando sia divenuto cieco; che un orecchio si affida alle volte di ascoltare; e occhi che ha avuto recante ad esempio il braccio destro, veda pure tal fiata di toccare o di sentire un dolore in quella mano sinistra. Tanto avviene che che la riproduzione dei sentimenti non ha luogo in ciascun membro, ma piuttosto anzi da ogni loro stato attuale.

Per 3.^a al fine nell'atto stesso del sentire, oltre quella vitale attività che sopraccorrono, vi sarà pure nel presente del nostro, o però finco passati. Ma nella riproduzione dei sentimenti, ancorchè non arranga spesso in modo indipendente e per talora non voluto da noi; tuttavia non può negarsi che la nostra anima anzi di cercare si adoperi con ripetuti sforzi, e tenti con vari atti di rievocare quel totale sentimento, e ridurlo di nuovo al miglior modo tutto e presso la sua serie con di molti individui, di molti paesi, di molte cose, lo scopo richiamare le particolari fatture e l'analisi di Federico nostro amico, conosciute nella tale città, con la sua sporgente in quella piazza ec., comparandosi per tal maniera alla riproduzione di sentimenti altra volta passati. Or questo piegarsi ed abbozzare alla effluvia della nostra anima, che avviene nella riproduzione dei sentimenti, è quello che brevemente diciamo degli atti stessi del sentire, il semplice rievocamento di essi.

E da questo differenzia nasce apparisce come sia mancante la sentenza così comune di quelli, che non fanno in altro consistere la riproduzione dei sentimenti, se non nella rievocazione medesima più tenue ed indebolita. E falso, lo dico, volendo spiegare: mentre con il riproduzione di una sensazione, non fanno che una sensazione divenuta più debole e morta, dovrebbero pure riprodurre qualche at-

Animo sensibile agli organi, per quanto leggera si volge-
ne apparenza. Quindi in volentieri in noi qualche sentimento
avvenuto, dovremmo almeno provare, ad esempio, un certo
barbano agli occhi, una vanda narrazione nelle orecchia,
un qualche rimasuglio di stimolante portata nel piede; e
di più non dovremmo in queste occasioni manifestare alcuna
altra influenza, per poterne bene inferire che le riproduzioni
dei sentimenti non sieno che sensazioni volentate e nell'al-
tro. Ma dopo aver rilevato le tre differenze suddette, si è
messi di vantaggio concludere, che le riproduzioni dei sen-
timenti, oltre all'essere di ordinario come una delle sensazioni
medesime, abbiano di più questo di speciale: che preside-
cano delle azioni affettive sensibili, sieno concentrate nel
solo cervello, e sommano a certo potere attivo potere. Per
la divisa di questo poteri non, le riproduzioni dei sen-
timenti compaiono nella vita sensibile dell'uomo, una serie
di fatti diversi da quelli delle sensazioni.

II.

*Che dato riproduzione sia non pertanto propria della
vita sensitiva dell'uomo* — Nondimeno non può negarsi
che il fatto della riproduzione dei sentimenti, abbia comune
con le sensazioni l'appartenere all'intero individuo, tanto
all'anima cioè quanto al corpo. All'anima perchè l'è unico
e permanente dell'osservazione interna, nel quale converge
ogni sorta di sentimenti, è quell'io stesso in cui si rag-
nano e risentano pure i fantasmi e volgi dei sentimenti
prima provati; senza di che tra le molteplici loro riprodu-
zioni, non potremmo trovare l'io qual'obbietto semplice
che li apprende, nè potremmo asserire che quei sentimenti
i quali or si affacciano internamente al pensiero, sieno que-
gli stessi che si occorsero provare realmente agli tempi tra-
scorsi. Dico poi che la riproduzione operata da così lo cui
potere parte ancor il corpo, per la straordinaria affinità ed
analogia che intercede, tra le sensazioni rimpiante e i sen-
timenti medesimi. Anche nei fantasmi della così veduto tro-
vati una grandezza, una figura, un colore ed una posizione
di oggetti comparso alla realtà, comechè in maniera tutta
propria e diversa da quando erano presente l'obbietto medi-
ano. Nella creatura rinata dei sensi e degli odori e delle

altre affezioni sensibili, insieme pure una certa, varia intensità, una vivacenza diversa, una gradazione o modulazione che vogliasi dire, affatto simili al vero. E però ad ogni che senza impressione vi fosse negli organi interni, non potrei disconvenire che a detto riproduzione sia necessaria una qualche parte del corpo, la quale ritenga i simulacri o le tracce delle cose sentite, e lo appresenti all'anima sempre che alcuna cagione le ordini, oppure che essa faccia a riguardarla. Chiamasi una tal parte del corpo o cordone e come che vogliasi, certo l'osservazione interna dimostra, che la riproduzione dei sentimenti abbia sede nel nostro capo, e in quella regione segnatamente in cui l'anatomia ritrova quel viscere misterioso che vuole appellarsi cervello. Che che sia del modo in cui si conservano in esso i dati fattuali e sensibili, basta a noi l'aver osservato, come la riproduzione dei sentimenti sia propria dell'istesso congiunto, e però debbasi cercare tra tutti della mia unità dell'anima.

Della qual cosa se altra riprova occorresse, potrebbe considerarsi, siccome già vivamente commemorati i resti delle passate sensazioni affiora il sangue abbondante, e s'ha dissipato negli umori del corpo, che non più si nutrono di temperamento fermentoso. Imperocchè in quel caso i fluidi circolanti per le cellule cerebrali, più facilmente ridanno le specie interne (non può spiegarsi in quale alcuna maniera) nei molti vasi, e tra le varie circolazioni di esso cervello. Ed altronde si ha giustissimi esempi i quali addimostrano, che per talune malattie venga meno la forza di rispondere agli istintivi sensibili, provochi in quella guisa in cui per una nervosa oculare perduta la vista, e per una vana l'udito o l'odorato non rapporto. Finio essere ammesso, che per certa imperiosa caduta si accordano un tale fin del suo proprio nome (a). Ondechè bene si appone coloro che riguardano il corpo umano, e in particolare il cervello, siccome un deposito o archivio delle sensazioni che di continuo succedono in noi.

(a) Fatto da qualche dotta scuola presso qualcuno la scuola a credere che il sale di Lemaco, e che se rimesso insieme, tagliato, una con la ricchezza del prouto, quel mistero affiora del vero.

III.

Delle leggi che reggono la riproduzione dei sensi — Ai nostri tempi la Craniologia e la Frenologia, due scienze che cercano investigare i fatti della vita interiore messi in connessione col cervello e coi nervi; ancora finora molto ipotesi e vari sistemi, per rilevare in che modo nell'equilibrio del corpo la riproduzione dei sentimenti si effettui. Lasciando stare però ogni loro congettura che poco bene appoggia alle presenti trattazioni, ed entrano stesso affatto alla nostra scienza collettiva; diremo soltanto di quelle leggi che l'esperienza istessa ci rende palesi.

E prima di vuol promettere, che la riproduzione delle cose o vide o udite o comunque apprese dai sensi, avviene spontaneamente di per sé sola, ossia per forza dei sentimenti stessi che rappresentano, senza essere provocati da causa alcuna esterna. Nel qual caso non si può ritrovare veruna legge in fuori di questa: Che la sensazione abbia dovuto produrre un'azione vice impossibile sopra di noi, sia per la sua novità, sia per la sua energia, o per le disposizioni della nostra anima; e che questa impossibilità non sia stata pensata all'indivisa per notevole intervallo trascorso. Vi ha di certo persone che avendo a caso voluto tentare il capo ad un roo, o qualche altra simile spietata, sono state lungamente perseguitate da quelle immagini, in fin che tratto tratto non siano andate a stanare col tempo.

Ma il più delle volte i sentimenti avuti si ripetono non tanto per loro forza, quanto perchè vengono commossi da qualche nuova suggestione, o che questa sia un sentimento attuale, ovvero un qualche altro suo rivvegliato vestigio. E in tale ipotesi la legge che governa la riproduzione dei sentimenti, riducesi a questa: Che la causa media la quale rievoca quel sentimento passato, abbia con esso o una certa affinità di tempo, o una consuetudine di luogo, o una similitudine di qualità. Dappoichè vuole avvertire, in virtù della conformazione di nostra natura, che al presente un sentimento, o anche al ricorrenza di esso semplicemente al pensiero; si rievocano incontanente tutti quegli altri, che hanno comune con esso un legame o di tempo o di luogo, ovvero una simiglianza di modi. Perchè li apprendiamo in una ordinata successione di tempo, si sogliono tornare

alla mente nel loro stesso ordine i numerosi versi di qualche autore, una indefinita serie di cifre numeriche, qualche sensazione istantanea, ricorrendo le parole l'una appo l'altra, speditamente talora all'estrema. Volendo richiamare Getri un tratto di musica perso in abbozzo, cerca di ricordarlo con la persona o col pensiero nell'istesso luogo ove compose quel pezzo, in un bel giorno estivo, sedotto nella sua cella, a fronte di nuove colline. Antonio il famoso Triestino, per eccitare nel popolo l'ardore del fastidio della morte di Cesare, parte dal Foro la toga insanguinata del Dictatore.

A norma perciò delle due leggi portate corriere, ad agevolare la riproduzione dei sentimenti: 1° l'imprimere bene quelle immagini sensibili che è nostro proposito di ritenere a preferenza delle altre, cioè consegnandole massimamente per via di ripetuti atti e di continuato esercizio; 2° il collegare tutte in ordine con qualsiasi cosa possa avere con esse una certa medietà o affinità, sia di tempo sia di luogo o sia di qualità: mentre siamo coi sentimenti, come per mezzo di un tale ordine posto nella serie dei ricordi scintillanti, arriviamo talora a rivivere qualche scena o fantasia di sensazione, che pareva affatto spenta.

IV.

Del doppio modo in che i sentimenti si riproducano, cioè della memoria sensitiva e della immaginazione.—O si badi che qualora il risvegliamento delle sensazioni si effettui, non pure la guida debbe abbastanza da non trarci in inganno che siasi alcuna cosa presente, dovchè non vi è nulla; ma di tal fatta altro, che noi riconosciamo negli attuali fantasmi, le somiglianze di cose altre volte apprese da noi; si ha propriamente quell'atto riproduttivo delle passate sensazioni, che si appella *memoria sensitiva*. In simil caso i oggetti sensibili non ci appaiono, se non come segni ed oggè di un tempo scomparso, tanto una legge dell'indole: quasi fossero oggetti presenti. Abbiamo memoria così delle cose operate nelle nostre prime gioventù, dei luoghi allora veduti e delle persone già tempo a noi care. Gli atti poi della memoria dividonsi in quelli di *ricordare* e di *reviviscenza*. I primi consistono nella rappresentazione spontanea delle cose passate, fatta cioè per

forma delle stesse specie che si commuovono, senza l'intervento di altra media captiva: gli altri sono riposti nell'apparenza di quelle cose che risorgono provocate, o da analizzanti e da fantasmi che hanno con loro alcune proprietà. Quindi la sua rappresentanza, quando mi ritrattava le analizzanti note di un defunto, alla vista di un suo ritratto; ne ho una ricordanza, qualora mi si presenta la sua immagine spontaneamente al pensiero.

Un po' dei momenti di estasi nella nostra natura, in cui l'apparizione del passato addizionale non animata e parlante, da evadere e ritrarre alle volte la vivacità delle stesse sensazioni. L'anima nostra esaltata dà corpo allora alle ombre, e somiglia i vuoti fantasmi e le stragianti cose, che o al sangue commosso, o la pienezza del vento, o la contrastata passiva comparsa, come fossero oggetti reali, ed avvenire che succedano sotto ai nostri occhi e nella nostra stessa persona. E in questa ipotesi in cui le sensazioni passano riproduzioni con uguale energia delle presenti, ha luogo l'immaginazione: forma indelebile gli nostri istinti, la quale ingigantisce e moltiplica sempre le cose, la sua guerra delle azioni degli uomini, e facilmente taglia il luogo all'intelligenza, se troppo le viene lasciato libero il freno. Ma soprattutto l'immaginazione convulsa col suo pieno vigore nel tumulto delle passioni, nel dolore o nella follia, e per fine nei sogni. Questa paura non provare il cor di Alcibiade, allorché, dicono, credesse vedersi a fronte i nemici che lo cercavano, e implorare l'aiuto soccorso, e dicesse estremo già stato raggiunto (a)? È stato quel che narrasi di Otello e di Achille, quando nelle loro anime non si potevano togliere d'innanzi l'immagine spietata della madre o della figlia. Roma sognando credeva di vedere e di conservar con Cesare; Socrate col suo Gorgias benigne. Da questa forza dell'immaginazione trasse poi l'arte profitto, ha formato in seguito nell'antichità e nella poesia quelle figure che danno vita alle cose inanimate, figurati presenti le persone estinte o lontane, e spesso anche gli avveni ipotetici o futuri: quelli sono

(a) *Alcibiade, Alcibiade - Alcibiade, Alcibiade: me, me expiatis* ripeteva spesso di Euripide.

principalmente la prosopopea, la visione, l'epiteto, l'alligoria.

Ma a prescindere dai momentanei fatti d'immaginazione estetica, può dirsi in senso più ampio, che l'immaginazione consiste nel riprodurrento dei fantasmi sensibili sotto in maniera più o meno debole quanto che sia, purchè non si riconoscano in essi le rappresentanze di cose altre volte apprese da noi. In quanto riproduce adunque dei fantasmi sensibili, l'immaginazione conviene con la memoria sensitiva: differendosi di essa nel non pervenire nei fantasmi meccanici, le tendenze di cose che in altre tempi appartenute ci hanno.

Queste osservazioni sieno fatte intorno la memoria sensitiva e l'immaginazione. Che se inoltre noi ci stovngiamo le tante delle verità conosciute per l'intelligenza, e dei ragionamenti eseguiti e delle conclusioni ottenute nelle varie scienze; se i fantasmi riprodotti dall'immaginazione nel gli corrispondono a secondo dei principi naturali delle belle arti, e li facciamo inservire ad esprimere variamente l'idea razionale del bello; vedremo la prosopopea dovrai riconoscere essendoci una memoria intellettuale ed intellettuale, rispondente egualmente ad due fatti sensibili dei quali tutti si è tenuto discorso. Ma ad esse verrà fatto lungo, seguendo loro natura, nella investigare le operazioni della vita intellettuale dell'uomo.

LIBRO II.

Degli effetti dei sentimenti, ovvero delle operazioni relative, proprie dell'appetito sensibile.

I.

De' effetti fisiologici indotti dai sentimenti, visti delle operazioni relative in generale. Partendo dallo stato i lempere della sensibilità parte di nostra natura, non vanti a riferire gradatamente i fatti di del fondamentale sentimento e di degli esteriori, i loro aggravi esposti nel piacere e dolori forti, le loro riproduzioni che avvengono a nel riconoscerli e nelle immaginandi. Talora funzioni eseguite

senza avvertimento di esperienza anteriore, in forza di un cieco impulso costato da certe affezioni sensibili; notandone ora come taluni fatti della nostra vita sensibile.

In quella prima epoca dell' umana esistenza, in cui salvo l'aristocrazia senza cosa che razionale fosse spunta ancora nell'uomo; in cui nuovi pericoli nelle state della vita, siamo ignari di quanto ci bisogna a perdurare in essa, ed abbiamo esempio che se apprenda quali effetti siano per tener dietro a quelle tali azioni; ed di tanto adremente incadrò a perire, se un impulso naturale dotato in noi dai sentimenti medesimi, non ci spingesse a porre in opera certe funzioni necessarie al nostro conservamento. Il bambino di fresco uscito alla luce non sa che per sottrarsi nel novello stato di vita, s'agli capo d'immettersi ad ogni tre o quattro secondi nuova aria nei suoi polmoni, e istantaneamente respira al ventoso muscolo quello l'elemento vitale. Nel procurare il primo impeto della fame, si come pure ora la bocca a quanto venga offerto; e nel veder le puppe mature, le stringe fra le labbra, le comprime pur con le mani, fa vuota d'aria la bocca e ne sugge il latte, conseguendo senza averla appresa mai prima, una complessa operazione, in cui gli anastomi ben numerato interno a trenta pezzi di muscoli, ed una che nella aspirazione degli effetti che a cotesti funzioni conseguono. Non ciò ancora, il costante esercizio del camminare, un generale languore gli farebbe intorpidire le membra, se un istinto istintivo non l'inducesse a dimoversi perennemente, ed a tenere in azione il suo corpo. Sino che perderebbe a non lunga andare la vita, se non bastasse di continuo le palpebre su la superficie degli occhi; e avendo di equilibrio cadrebbe, con un istantaneo aiuto prima ancora di avvertire il pericolo non lo equilibrare.

Che la forza produttiva di simili operazioni sia l'anima, è cosa da non dubitarsi, sol che si consideri come per impedirci di esser, per riprodurle avere deligere a nostro piacere; non altro richiedasi che una leggera avvertenza, ed un minimo corso di volontà. Così suspendiamo il respiro qualora un punto ci offende; dunque il digiuno fra le più grate vivande semprechè non ragionevole salute lo esige; aprendo innanzi le palpebre fissiamo le pupille a contemplare i dipinti del Tiziano del Correggio o del Raffaello. Or non potremmo far governo di questi atti, e regolarli così

come il facciano, che essi non derivano dall'attività produttiva della nostra anima: siccome non possiamo governare la circolazione del sangue o le funzioni della digestione o della secrezione, per questo appunto che non derivano, del pari che le soprannaturali operazioni, da noi. Non v'ha poi luogo di altra ragione in fuori del fatto medesimo, per far noto come esse tutte si compiano sempre nel modo stesso dall'Influenza alla macchina, senza bisogno di anteriori esperienze o di loro preconcipi nella mente: tal che la forza produttiva di esse si possa veramente considerare impulsive o cieca.

Ma non può rifiutarsi altrettanto, nell'esecuzione delle dette funzioni, una naturale istintiva disposizione degli organi nostri corporali, non meno irrefragabile nelle fibre, ed una propensione a condursi nei muscoli, e ad agire in quel dato modo nei nervi, delle quali cosa ne è prova aperta il vedere quomodo le funzioni operate, si eseguiscono in modo compiuto e perfetto fin dalla prima volta: quando cioè l'anima non avea potuto pria assoggettarsi ed avvertirsi il suo corpo. Laddove per contrario tutte quelle operazioni corporali che vengono in seguito dell'arte, siccome l'abile del camminare, del danzare o dello scrivere, perciò appunto che non sono opera della natura, si acquistano a proporzione della diversa nostra abitudine, e noi disavventurati ad essi si perdono.

Intanto queste funzioni che senza precedente conoscenza ed avvertenza, si compiono dagli organi individuali, si per forza dell'anima che per una naturale disposizione del corpo; sono quelle che appelliamo col nome dei *filosofici* operazioni istintive: le quali poichè nascono da una istinta tendenza ad agire in dato maniera, intesochè siamo affetti da certe sensazioni, dicono perciò proprie dell'appetito sensitivo, ovvero della cosiddetta speciale tendenza della nostra natura (a).

(a) L'appetito dunque, dovremo l'addita la forza stessa del termine, intesa qual potestà produttiva della speciale operazione istintiva, imparte una forza d'inchinarsi a qualche cosa costantemente di proprio cuore. Che però s'è sempre naturalmente quella che l'attira nella sua parte di cuore, come è l'inchinarsi dell'occhio naturalmente verso il sole; o se non, il manifestar negli occhi, seminati, e l'instabilità loro bruci in quegli che non si possono fermar. L'istintivo stato del primo, dirò, come è sopra affetto, del secondo in questo articolo, è dell'instabilità nel desiderio: l'istintivo della ispirazione vita dell'uomo.

II.

*Delle diverse specie di operazioni istintive, e in
prima delle meccaniche* — In queste operazioni che ha qui
consideratamente solo genericamente, ardevo ora distinguere
talune specie diverse. Ve ne ha di quella che si succedono
senz'altro spontaneamente a quasi di continuo l'un l'altro, senza che
accompagnate fossero sì da notevole piacere nè da dolore di
sorte. Oltre far movimenti delle principali di esse, che sono:
1° l'operazione dell'aspirare e dell'esalar l'aria; 2° quella di
abbassare spesso la palpebra su la cornua degli occhi per
impedire che questa si dissolca, ovvero di chiuderla in-
stantaneamente allorchè un oggetto ci minaccia od un tempo ci
abbaglia; 3° una certa varia e perenne agitazione e pro-
terenza di membra, che tenga lungi il corpo dal corpo, e
qualora per esso esista di equilibrio faccia modo con uno
altro istantaneo di riordinarlo; e 4° quella variata ma-
niera di comporre naturalmente la nostra faccia, e d'im-
primerla di un diverso carattere a seconda dei nostri pa-
ssioni diversi. Il volto umano è una parlante immagine, e
un vivo quadro dell'anima. Allorchè questa è nella calma
delle passioni, tutte le parti del volto ispirano quiete, e
nei dolci lineamenti palesano l'intimamente armonia degli af-
fetti. Ma quando surge nell'anima alcun tumulto, una forza
sospinta agitata istintivamente su la faccia non dilicata virtuosamente
il disquilibrio e l'adeguamento dei suoi istinti modi. E
coll'occhio più di ogni altro organo che i nostri pensieri
si manifestano; e quanto meno rivela agli altri con certi
animati suoi modi, e i più segreti sentimenti dell'anima,
e i tratti più fieri delle sue passioni. Con gli occhi espi-
rano le sopracciglia, che hanno un moto lento ma di viva
espressione; e vanno di accorte ad alzando la bocca e
la labbra, che colle loro forme diverse ritraggono per fe-
delmente le stesse emozioni dell'animo. I gola concorrono
in fine per un cieco impulso di nostra natura, con gli atteg-
giamenti del volto alla espressione dei moti dell'anima.
Quindi nella gioia se gli occhi brillano, la testa e le braccia
e tutto il corpo sono agitati da movimenti pronti e ri-
vaci: da movimenti disordinati effreni e nel furore: nella
tristezza gli occhi sono abbassati, la testa pendente, le mem-
bra languide e tutto il corpo in abbandono: nella memori-

che ogni atto è sospeso, e si dura nel primiero atteggiamento. Il bambino non l'aver toccati coi fili, riterranno un di essi al proposito della pancia (a).

Queste operazioni istintive, potchè son fatte per istinto impulso di natura, e senza ulteriore attentamente qualche, debbono a diritto essere nominate istintive. Avvegnan poi che natura è la potenza naturale, l'utilità dei cori e la contrattilità delle fibre muscolari nell' eseguire quei atti, giustamente bene queste operazioni istintive vogliono appellarsi meccaniche.

III.

Delle operazioni istintive animali — Consegue ad esse talora altre funzioni, istintive per come le prime, le quali si differenziano singolarmente da esse, perchè in prima non si succedono si spessamente fra loro, ma riproduconsi a dati intervalli; e in secondo non vengono eseguite da noi, meno che all'occasione di qualche disordine e piacevole sensazione. Che però di queste funzioni tante ce ne hanno a dir: l'ingrassare, questi sono i piaceri e dolori dai quali sono faciliati. Onde osserviamo in 1° tutti quegli organi o di voce o di membro, che naturalmente soggono a reagire contro qualsiasi cosa minacci la salute del corpo, o che ragione d'improvviso risale; per 2° le operazioni del nutrirsi nei fanciulli quando si ha fame, e delle stitichezze i colici ed laghiottelli negli adulti; per 3° il riporre le membra lassae per la stanchezza; per 4° l'abbandonarsi di tempo in tempo al nuovo stato del sonno per ricalcare la trazione dei pensieri, dar ristoro all'anima, e lasciare in calma gli organi pure del corpo; per 5° l'appetere il caldo allorchè le membra restano intorpidite dalla rigidezza del freddo; e per ultimo la trazione all'umor freddo.

Coltate operazioni da molti talora ugualmente il nome di appetitive: a ragione che, oltre di certo dolore o piacere corporale, importano una forza nell'anima la quale cerca potestosamente spallare l'uno e appagar l'altro, invece di quelli funzioni che all'effetto conducono e tutto gli riesce idoneo.

(a) Senza la legge di natura a effetto argomenta i bei pueri di Italia nell'Altreve generale de l'Altreve.

Senza imperò che esse non siano e sidentate nel quando miri un piacere o un dolore sensibile, i quali sono speciali caratteri dell'animalità; ben si passo a differenza delle prime chiamare operazioni *istintive animali*.

Infondendo in noi il potere di produrre costui anche funzioni, e necessitate ad animali che sono, il benedico Creatore dell'uomo provvide al nostri bisogni in un tempo che s'alternante avrebbe potuto supplirli. Cominciò alle operazioni istintive il reggersi durante quel periodo di nostra vita, in noi, animali allora di ragione, non potevano eleggere ancora dei mezzi, e proporsi di conseguire dei fini: e poi decise del nostro vivere bene, che a seconda delle richieste dell'umana natura, molte operazioni istintive, pria di eseguirle fossero per noi di sprone e di allettante stimolo; soddisfatte, degenerassero in sazietà e producessero noia: disponendo così che né il difetto attenuasse l'uomo, né l'appagarsi il irriti. Quanto poi alle operazioni necessitate in particolare era necessario l'istinto, perchè esse debbano essere sì di frequentata richiesta, che si conseguano a il risultato in ciascuna data, occupasse tanto il nostro pensiero, da non lasciarlo libero a qualsiasi esercizio. Ed erano necessarie le operazioni istintive animali, a fin che per loro forza non mancasse alle mire della Provvidenza, né la conservazione degli individui né la perpetuazione della specie. Con tanta sapienza l'Autore dell'universo consultò le nostre ragioni, e supplì alla debolezza di una fragile e bisognosa natura! [a]

[a] Non dobbiamo che di pari, degli uomini, ancora i bravi sono dotati di una vita sensibile oltre l'organo, senza nelle diverse specie, a seconda di loro natura fisica e psichica conformazioni morali: i cui importanti e le similitudine dell'apparato degli organi sensorii, e l'analogia delle funzioni vitali e del movimento loro corporali. A noi che siamo ancorati alla sola vita interiore, e perseguiamo l'umano affetto: non è come un rapporto, e lasciare alla Economia e Ecologia l'obbligo di ciarlela opportunamente, e discendere al negligenza dettagli delle molteplici attività: scritte delle specie comprendi l'universo sopra alcune Provvidenze: non vogliono ritardi del nostro almeno genericamente, come in molti casi la sensibilità dei bravi, proprio quella dell'uomo, e come se l'Autore del tutto poggi ad una l'istintività, nella comprensione in parte di dolore, non riconoscere e non pochi specie quando la natura e la forza delle funzioni proprie della via dei sensi.

È un tale punto nella natura del vulgo, che la maggior parte

Delle operazioni intuitive intellettuali: passaggio ad una più estesa esperienza dell'uomo — Fin qui, dei sentimenti, degli agguanti loro, delle loro riproduzioni, e di ciò che da essi deriva nel proseguire l'analisi su l'attuale stato di nostra vita, ci verrà fatto nel progresso del seguente Capitolo osservare, come oltre al sentire o all'appellare per forma stessa d'istinto, noi percepiamo altresì nella loro natura gli obiettivi appresi dal senso, ne giudichiamo e provochiamo dalle

dei loro ci stiano ciascuno per la prima libertà di qualche natura sommersa — cosa che vuole sempre a dire.

*Non per nostra, non via, siamo pure,
Ei come affetto, provochi amore loro.*

Non è men facile che la riproduzione del sentimento, abbia luogo con tanti organi in molti sensi, e soprattutto nel tatto. Così chi si tocca (ricorda il professor Quil) nella sua *Storia* sopra l'intensamente del tatto e degli altri sensi) discende le cose alle quali agisce, come agisce nel suo lavoro di, quel lavoro che della mente è proprio, e poi che discende la via da lungo tempo trascorsa, le persone da lungo tempo non vedute, e poi che rammenta i fatti e i benefici da lungo tempo sofferti e ricevuti, . . . Quelli che Quil ha esposti avere di una ricchezza in ordine della guerra di Troia da più volte suoi, e dopo una serie del più un tale di che può essere, finalmente sugli accorgimenti di Piero gli uomini del suo primo tempo.

Ma ciò che di maggior profertà e capi suoi in gli uomini, è la presagione, anziché di alcuni poteri intuitive, le quali fanno loro apparenza dei loro di una necessità, che la capacità dell'uomo può appena raggiungere. Non vi ha parte della storia naturale che sia più importante ed istruttiva, di quella che si trova sopra gli istinti degli animali. Niente di più utile è tutto d'invenzione dell'arte propria alla sua specie; niente ha dato al suo un insegnamento che l'istinto non migliori. Il regno forma la natura e la ragione di stile, come al tempo della storia: il costume l'istinto nel tempo dei suoi la sua via di legge, come al tempo di Aristotele e Plinio: le arti costruiscono le loro nelle immagini del più che la descrivono con tanto eleganza Virgilio. E non perduto quando forma l'istinto, nei loro lavori e nelle sue operazioni di stile (quando le regole aristocratiche delle piante cellulari, disposte in doppia serie, e disposte in una alle altre per l'opposizione dei loro lavori; non che la previsione del tutto semplice se non, e il regno della loro esistenza? Non un tale *Stagno* con che anche prima di esso, ha ricevuto di più nella struttura dei suoi delle arti una pratica l'istinto di alcuni sentimenti positivi di geometria, che fanno comparire i più alti matematici, e nel risentimento dello che tutto di più della natura, alla lettura del suo libro *Stagno* su la natura delle

risultati appaiono, da alcuni loro nel attribuiti altri che
 questi sono ed sociali se inferiori, e quelle cose in fine
 che meglio a noi vengono a grado liberamente eleggiamo.
 Queste operazioni d'indole tutta propria e differente dalle
 prime, daranno una vita superiore, ed è quella dell'intelli-
 genza. Fortante nel portar noi di ora le prime domande ve-
 dremo qualcuno, per passare dal sentire al conoscere, ma-
 rvi costoro di ammettere una specie di attenzione intelletiva,
 la quale ci induce ad acquistare conoscenza di qualche cosa,
 in quel punto in cui nulla per esso era stata da noi co-
 nosciuta. E questa specie di attenzione non preceduta da co-
 noscenza veruna, la quale è la prima anzi a portarci ad
 acquistare notizia delle cose che se apprendono, ed a farci
 seguire naturalmente le svariate operazioni conoscitive: co-
 stituisce una terza classe di operazioni inteltive e spirituali,
 che a discrepanza delle due prime, domandano insufficienti

Senonchè pria di trincerarci ad altro, dobbiamo da
 questo ci è detto intanto la vita sensibile, ricercare una ge-
 nerale illazione contro l'idealismo.

LIT. 6.^a

Conclusioni della via sensibile contro l'idealismo

I.

*Si accenna che cosa sia l'idealismo, e quali le sue varie
 specie.* — L'idealismo, come a proprio luogo il vedremo, è
 quel sistema che in base delle specie sensibili e delle idee intel-
 lettive di un universo corporeo e dei suoi singoli oggetti, non
 ammette poi l'esistenza realtà dei corpi, indipendente delle
 idee medesime. Giusta un' tale opinione le specie sensibili non
 sono più perchè l'universo materiale esiste: ma questo in-
 voca tanto ha di realtà quanto le dette specie se insensate;
 è ristretto tutto in noi; in fine non è che un' idea.

Però fanno taluni i quali osservando come lo spettaco-
 lo, qualunque ci fosse, della natura corporea, stia nel pre-
 sente ordine necessariamente distinto; e come noi siamo
 circondati dalla sua potenza, e soggetti pure ad essa, nulla
 potendoci di propria forza, anzi risultandoci spesso la vo-
 lontà, si persuadono che le nostre idee avranno una esis-

subiettiva realtà in uno spirito diverso da noi, il quale tutti contengono in sé i fantasmi e le specie delle cose, le rivela in a noi come che fossero a grado, e così ce le avvolge in una quell'ordine in cui vediamo attualmente vedere un numero reale. Un questo idealismo che consiste alla idea un obbiettivo valore, in uno spirito il quale contenga ogni specie ed ogni forma sensibile, e che volere perciò fosse Dio; è quello che consiste di essere di idealismo obbiettivo, ovvero di spiritualismo.

Non volere altri che a spiegare l'apparenza della natura visibile, di essere personalmente intrinseco un miracolo della Divinità; persona che sarebbe sconvenevole per un Dio onnipotente e saggio, l'operare Egli stesso questo incerto continuo nelle creature, quasi che non potesse Egli fare che tal cosa arrivasse per forza naturale della medesima natura. Adunque supponere questi essere l'anima stessa un principio attivo ed energico, il quale disciolgendo da sé la rappresentazione istora dell'universo, concentramente produgesse lo spettacolo delle sue leggi, e ne trattasse le scene fino a quella che er ci si aggrava dinanzi. Il solo motore in tale ipotesi è l'anima; talia fa la sua forma rappresentativa; nella vi pone l'immediato concorso di Dio. Inguischià un tale idealismo in delle debilitate subbiettive a differenza del primo, ovvero anche ipotetica.

Eppure dicono di quel cui non basta l'affermare che dentro i corpi sono idee subbiettive: proclativate altre; sostengono non esservi neppure il soggetto che le produce; le idee ed i fantasmi dei corpi esistere soli, andar vagando come atomi per lo vuoto infinito, star acquasi effluvia, tenute così le vesti dell'universo reale, anzi essere l'universo loro stesso. E un tale idealismo, che più dei primi mostra da quali congetture da stato lontano talora il regno della filosofia, toglie il nome di idealismo acrobate ovvero spirituale.

II.

Duei psicologici contro i effetti sistemi.— Già notammo che l'ente completo dell'idealismo, debba avere nel luogo sublime si fa parola della realtà del mondo corporeo nella ideologia: ora si attende la psicologia, se non alla sua

plice spaziale dei frammenti di una vita interiore. Tuttavia se in virtù dell'essere di nostra parte sensibile, abbiamo già quanto sia benavole ad appagare un sistema, il quale erige variamente la natura dell'uomo, e la stessa sempre del corpo; tale era opportuno il porre termine alla disamina dei fatti sensibili, con menzionare e ridurre in linea i principali dati, che la psicologia ci fornisce attorno il sistema suddetto.

Primamente opponiamo all'idealismo assoluto, che spinge il suo dubbio fin su la realtà di un soggetto a cui le idee ineriscono; opponiamo, dico, l'infinito dato dell'io esistente. Fra le molteplici e variabili affezioni sensibili, lo stesso io si modifica e perisce costantemente: in esso si regnano ogni piacere, ogni dolore: in esso riproduconsi i sentimenti, e si sviluppa l'istinto. Seguitando l'andamento delle cose, vedremo quindi nel portare l'analisi sul principio vitale dell'uomo, come questo io, che è pure indefinito e libero, sia un soggetto capace di sostenere i suoi modi e soffrire diverse mutazioni: il che vuol dire che sia un principio esistente, ovvero una reale sostanza. E da questi fatti psicologici togliendo appresso le cose, dimostreremo l'idealismo assoluto essere una pure ipotesi, quant'è di vantaggio repugnante ai due principii dell'esperienza interiore.

Ferrei del pari su l'altro dato psicologico del sentimento fondamentale ed esterno del corpo; faremo sperio dicendo, come lo stesso giudizio debba fare dell'idealismo subiettivo, il quale nell'assolutamento di tutti gli oggetti, lascia solo il nostro spirito solo. Ma se il sentimento fondamentale noi apprendiamo l'io unico della riflessione, come sviluppato ed involto in un multiplo da lui diverso, anzi di repugnante natura; noi ci sentiamo misti in esso come in una che da noi non dipende, anzi che agisce sopra di noi, ci aggrava quasi e ci sforza a sentire il peso della sua legge: sì che almeno nel comune degli uomini, è certamente tanto più facile l'ammettere l'esistenza del corpo che dello spirito, quanto meno può in noi la forza della riflessione, e l'elevezza dell'intelligenza. Frattanto egli è chiaro, e il vede ciascuno per sé, che nelle ipotesi contrarie a ciò che il fatto dimostra; che cioè il corpo nostro non fosse che una specie e una idea subiettiva della

nostra anima; lungi dal poterla dare che l'io sentissi irrappagato e dato agguistoso da un corpo; che la sua ricchezza; che sia schiavito e depresso quasi da lui; dovrebbe invece arrivare il contrario. L'io dovrebbe invece ed avvolgere la supposta spessa e fida del corpo con nella sua indivisa unità; dovrebbe il corpo esistere nell'io quel come intimo a lui, anziché agire in alcun modo sopra di esso come cosa diversa e di natura contraria: e lungi dal tenerlo a livello e suddito per alle sue leggi, non sarebbe esso medesimo che un modo dell'io, intimamente a questo e della sua stessa natura, dipendente in lui e subordinato alle condizioni di un essere immateriale. La quale sostituzione di cose distruggerebbe affatto il sentimento di un multiplice risultante di parti che non si compensano, in cui nel risultante, e di cui sentiamo ovunque la presenza e la forza in quei vari modi che innanzi abbiamo dichiarata. Mediante poi i sentimenti relativi sarà dimostrato altresì arrivare la stessa ideazione, come sia sopra ricomparso e parre le realtà dei corpi diversi ed autonomi al nostro: i quali oltre ai modi apparenti che dipendono dalla struttura degli organi sensorii, hanno pure degli attributi ontologici, obiettivi e indipendenti dai nostri sensi. Così nel corso della ideologia si darà luogo alla riforma dell'obiettività realtà dell'universo corporeo, contro la vecchia forma schiavistica d'idealismo.

Da questi concetti del psicologia si inferisce per suo naturalmente l'insistenza dell'idealismo obiettivo, che manchere la visione dell'universo in Dio. Questo Ente semplicissimo ed infinito, è di natura, come quei che non per detta scienza ben lo conoscono, tutt'altra che corporea. Or il sentimento fondamentale non che gli esteriori sensi, ci presentano dei molteplici, sparsi, esistenti agli atti, e perciò composti di parti in modo che sia l'una la fuori dell'altra: sicché né il corpo proprio né gli esteriori sono esseri semplici, né immutabili, né infiniti, siccome è Dio.

E così esclusi i dati che la psicologia ne approva, per farci contro alle tre specie d'idealismo sopraccennate. Nell'istessa guida dopo aver percorso i fatti della vita intellettuale nel seguente Capitolo, vedremo quali siano i dati che essa ci offre, per distruggere il sistema contrario del materialismo, in tutte le differenti sue forme.

III.

Dileguasi l'argomento dell'idealismo davanti dei sogni—Una obiezione istantanea che riproduce spesso in filosofia, ha formato in gran parte il sostegno dell'idealismo, riguarda un fenomeno costante della nostra vita sensibile, consistente nelle false apparenze dei sogni: tal che ad essa convenga una opposizione ben lunga. Si è detto dell'idealismo: se nei sogni sembra a noi vedere degli oggetti reali, ed anzi che nulla ci fossero se non giochi e vuoti fantasmi di nostra immaginazione; perchè non sarebbe lo stesso ancor della veglia? perchè non potrebbero dire che la nostra vita non fosse che un sogno continuo?

Per scoprire la vanità di tale argomento, tutti i filosofi han dato opera a rilevare la disparità che intercede fra i detti due stati diversi.

Ciapa il loro opuscolo, non averi discrepanza in fuori di queste tre primordiali. 1° Durante la veglia la serie dei fenomeni è regolare ed ordinata: non mai irregolari salti di luoghi, non mai congiungimenti istantanei di scene, non abbreviamenti e conturbamenti di tempi. Tutt' altro si avvera però negli strani intrecci del sogno. 2° Per quanto i sogni fossero balzagliarsi ed affrettarsi, non può negarsi che passi a fronte del prossimo stato di veglia, ordinato a questo di molte per la loro vicenda. Altro è ancora fatto il vedere la chiara luce del giorno con gli occhi aperti, e il contemplare per ora gli esseri illusorosi e il vario colorito delle cose; altro il seguire i rapidi e regolati finimenti della nostra fantasia, al debole riverbero di un sognato chiarore. 3° Nella veglia finalmente gli oggetti e le scene vedute sono verisimili, e rispondenti del tutto all'intero ordine dell'universo; dovchè la irregolarità e l'irrazionalità domina nei sogni. Spesso ci è accaduto fissarci in questi di vedere su per le veti dei monti, di guardare un fuoco a piede antichito, di sentirsi in qualche strana figura.

Tali differenze dimostrano bastantemente lo stato di sogno da quel di veglia, ma sian di esse è notevole a supporre le ipotesi dell'idealismo. A ragione che: 1° non contrasta l'idealismo l'ordine costante che regna nelle specie sensibili durante la veglia; ma dice all'opposto essere questa un sogno regolare, e discriminarsi per questo dalle costanti varietà dei sog-

gi: 2° non s'è che la potenza voglia da un oggetto più ruggio, ma s'è che non ha un oggetto riservato o maggiore o minore vicinanza di fantasmi: e 3° scivola la vedendoglianza delle scene nello stato di voglia, all'ordine stesso e alla parzialità propria di questa naturale confusione della nostra anima. Ed anche in tal modo la forza della tua differenza consiste.

Se non che oltre di ciò conviene per mente ad un'altra specialità, che forma la base di tutto, e la vera appropriazione dell'ideismo. Tutte le cose soggettive riduconsi a fantasmi relativi alla vista, e di rado affiorati al sensi dell'udito dell'odorato o del gusto, ma sempre in quanto alla loro parte speciale. L'esperienza e la memoria dei sogni ci fanno dirci di questo fatto, e si alcuni casi sognando ha rievocato non col tutto l'esistenza delle cose allora immaginate. Nei sogni non si poi sembra spesso essere lungi tratti di paesi non più leggieri e veloci, senza toccar neppure la terra, e senza soffrire stanchezza: talora ci par di stare sospesi allo intersperso del cielo, senza risentire però la vigilanza del freddo e della sera che vogliono cadere spesso e confusa: qualche volta ancora ci sembra di essere percorsi, appunto non ne soffriamo arto e dolore; e crediamo ancora di precipitare da qualche alto cape e altro luogo senzone, senza volare punto cadendo o strascinarci frenati. Così quanto agli altri sensi dell'udito dell'odorato e del gusto, se per tutto ci avviene immaginare in sogno di poter sentire ed odorare vicine, non è affatto che neppure il ritorno dei cibi, il trasgugarsi nell'esaltato, e l'effetto della sazietà che ne deriva. Ma nella voglia non sono meno veloci che ci appaiono, e gli altri sensi si presentano in quanto alla loro parte speciale e immediata esclusivamente. Nei tocchini non ciò che vediamo, e riflettiamo con queste senza la realtà obiettiva di tutte le specie sensibili.

Ov poi nella ideologia sarà discosto come il solo fatto, preso qual senso di speciale che universale, ma quello che include una relazione obiettiva coi corpi diversi ed estrinseci al nostro; e come una sola parte anteriori e ricostituenti per obbiettive, tutte quelle proprietà che per esso si appaiono: mentre gli altri sensi in quanto alla loro parte speciale, e disgiunti da ogni affezione tangibile, non sono

che facciamoci e subiettivi, ed comprendono altre che i diversi modi di sentire, propri degli organi nostri.

Aggiunta adunque una tal differenza alle altre rappresentate, possiamo contro l'idealismo concludere: 1° che anche i sogni ci danno motivo a riconoscere il corpo nostro come reale, giacchè i fantasmi e le altre specie scordati si offrono quali modificazioni del sentimento nostro fondamentale; 2° che se il solo sentimento del tatto ha la relazione con altri corpi reali, esso è che ci dà ragione ed ammette la realtà degli oggetti sentiti nella vista, e differenza delle distanze vicinali segnate [c].

[c] Finché qui teniamo alla questione dei principali fenomeni di nostra vita sensibile, non può quasi che la parte laica dell'uomo non s'impegnasse allora in molti fatti dell'intelligenza, e non cercasse non van, e non vane pure dalle loro istintive dottrine. Tutte addimando che l'uomo sia un solo essere unico, se nel rapporto, una sola persona. L'intelletto dipende dal senso dimostrando da una il materiale delle sue conoscenze, ma più ancora se dipende in quanto di queste un lavoro umano ed una certa presenza di apparato, del fatto rivelarsi in differenti stati del corpo. E non soltanto il corpo stesso se non ogni naturale suoi modi, e secondo, in tutti dell'intera azione ed principio vitale, le operazioni dell'intelligenza. Nell'uomo reale si può distinguere il senso e l'intelletto fra loro, per tale linea di divisione, ma separati e giunti in due parti indipendenti, e quasi che sentendosi dove la loro azione, non mai. Per ciò che vogliono le due attività, ancor non compare sotto la categoria dei fenomeni sensibili, tutti quei fatti che antecedono l'uso dell'intelligenza, e prima si precludono da questa ogni luogo, non intralciando più che l'intelligenza non superavrebbe loro, e non compare, e non dipendono peranco da noi. E dal pari noi rileggere sotto l'altro categoria dei fenomeni intellettuali, tutti quei fatti cui quali precede la conoscenza, e che però non propri della attività solo; non vogliono includere ogni dipendenza da noi, ed ogni concorso della sensibile parte dell'uomo. Una tal cosa si fa manifesta nel rapporto dei ideali, delle affezioni e ricomparimento delle passioni. Per finché questi non sono come che una attività sensibile di quella tendenza che sempre appartiene nel nostro spirito, non si tocca da noi conoscenza in luogo tal che in verità di senso non possono parte propria nella loro popolazione. Tuttavia nell'emozionare sensi tali, non si può far meno di rilevare la grande influenza che esercitano nel nostro fatto, e la presenza dei sentimenti che si esercita nel nostro corpo, dimostrando o comprendendo veramente con essi.

Il perché si mantengono illudati il senso dell'intelletto, senza che per questo possa derivare la dipendenza nostra, e direi quasi l'antecedimento di questi due fatti; conviene in prima notare che nell'uomo l'attività sopravviene allo fenomeno del senso, come il sentimento giunge in a quella dell'intelletto. La qual cosa presenta, conviene includere

LA RINASCITA E I PRINCIPALI PASSI DELLA VITA INTELLIGENZIALE.

Appresi alla medesima guida dell'interiore spiritualità; una vicenda dei fatti di una vita in cui l'uomo, confuso nel circoscritto volo dei sensi, sembra servire solo alle leggi della sua parte corporea; viviamo a mano a mano progredendo ora in noi stessi, quei nostri e stralciati alla pelle del produttore il corpo non entra, e che marcia anzi più e spiritando molti dell'io, dominano lo stesso corpo, e paghiamo con una guerra la sola vita dei sensi.

Anche le sensazioni, non tutto ciò che ad essi appartiene, sono affezioni dell'io, in quanto egli ne è il comune soggetto; e si possono per questa parte chiamare ricchezze suoi semplici modi. Ma l'uomo essere semplice il presente con la sua anima a tutto il suo corpo, e richiede che questo da vivo ed atto si suoi movimenti necessariamente senza che non più si avrebbe sentimenti, non più l'io sarebbe soggetto di sensazioni. E da questo inferiamo che il sentire sia vero atto ideale dell'anima corporea.

Quell'io però che quel soggetto materiale ha ormai i suoi atti nel corpo, e lo penetra in ogni sua parte; come essere intellettuale possiede dei modi di agire tutti propri e spirituali, in forza di ciò della materia, e spiega per sua forza forza operativa estranea al suo corpo, anzi ad esso repugnanti. Non più che il sentire materiale invece non aveva sopra tutti atti spirituali tutta la sua influenza, e non riceveva soccorso della loro forza corporea; anzi ora a noi dato questo essere, questo sia pure in questa forma l'azione fra le due congiunte nature. Ma come in dette operazioni il corpo a difficoltà dei sentimenti, non può calar-

questa sola guida, dell'interiore e superiore fra le due categorie del fenomeno della vita sensibile, e quella dell'intelligenza. Essere sotto prima tutti quei fatti che procedono l'essenza dell'intelligenza, e che a prescindere da questa si compiono, ed ora che l'intelligenza finalmente perviene parte, è dipendente anziché da tutti appartengono poi soltanto alla categoria dei fatti intellettuali, tutti quegli altri nei quali perdono l'intelligenza, quel che si fanno l'intelligenza che ne discioglieva su la sensibile parte dell'uomo. Qui non ritorna ad innanzi della vita dei sensi, e osservati medesimo ancora l'impiego che il sentire ha preso nei fatti della vita intellettuale.

vi si perdersi parte, nonchè s'inalza e ne dipendano pure non poco; conviene perciò al tutto distinguere dalla vita accidentale, quei fatti spirituali che formano per la peculiar loro natura una vita superiore, che è la vita intellettuale dell'anima, di cui sottoposte ormai tranne discesa.

A. A. P. I."

Della operazione di attendere e di percepire

I.

In che consiste l'attenzione — Come i sensi del proprio corpo son vari, ed essi ad apprendere, obbediscono a uno modo, tutte quelle cose che entrano nella sfera di loro attività; egli si avviene, durante il corso del viver nostro, di ritrovarsi ad ogni gear di sguardo in un diverso ordine di innumerabili oggetti, i quali agiscono sui singoli organi producendo in ciascuno particolari sensazioni. Suppongo un giardino in cui, lungamente i viali, chiuso da ambo i lati con esatta ordine dove le piante nella loro famiglia. Nel passeggiare per esso, di queste forme diverse il regno vegetale non offre distinto tessuto alla nostra veduta? e di più quanti odori non sollevano le nostre nari, e qual reperto forti non affettano pure il nostro palato?

In tanta moltitudine di oggetti nostri, io ho la potenza di fissarmi ad un solo esclusivamente; di operare che la sensazione di esso, a discapito delle rimanenti, per più tempo e meglio si compia; di far tacere in fine gli altri miei sensi, quando voglia di alcune di essi più facilmente giovarmi. Questi tra le molte piante disposte, posso io, ascoltando i fruscii e gli sborri, volgermi a contemplare solamente la serie delle erbe: posso concentrarmi sopra una sola di esse; e, trascurando le radici si fissa e le foglie, posso brevemente affissarmi a rinviare nel solo fiore il lungo stame, il basso calice, la corolla e il pistillo. Quando il botanico tiene la sua pinzetta d'innanzi per esaminare le membra e il tessuto del suo fiore, le rimanenti piante sono un nulla per lui: non alcuna cosa ci prende dell'occhio sopra che il fiore trasanda, e neppure gli venga pensiero di averne il liquore che ne stilla.

Questo atto nel quale fra molti oggetti scelti io mi fissa e ritorno ad un solo, ovvero ne esamino anche uno solo parte a tutto un solo riguardo, è quella in cui consiste l'attenzione: la quale è sempre però una limitazione parziale di qualche fatto maggiore.

Se cerchiamo qual parte abbia l'atto nell'attendere, rispondiamo saper noi per nostra esperienza, ch'ei ce dà il solo efficace principio, mercochè l'atto il quale è affetto in modo passivo dal sentimento, è per quel dato che nell'attendere adopea un totale maggiore e dunque non libero. Il quale rileva in questo fatto la propria attività. Il che vuol dire (come per propria dizione si vede senza poterlo noi meglio significar con parole), che mentre nel sentire ogni atto del di fuori venendo si termina nell'io, lungi dall'essere causato da lui; nell'attendere invece noi adoperiamo di nostra forza, talora dico ad esaurirla, ed anzichè ricevere alcun cambiamento passivo, sciammo di aver noi tutta la parte nella loro produzione. Così quella esperienza che ne fa certi di nostra condizione possibile nel sentirci, si dimostra puramente nell'attendere la propria attività.

Quanto al corpo, non può negarsi che gli organi suoi lavorino variamente alle diverse maniere di attendere: e però vedesi come nell'intera osservazione almeno un solo dei sensi, sia adoperato nel modo che ad esso meglio si addice; talora nel cedere ai nostri fatti interni, tutti gli organi sembrano quasi in sé stessi rinchiusi. Fatto ad ogni il corpo occupi con certi suoi modi, o a dir meglio obbedisca all'attività, non è però che prenda parte nell'atto medesimo di attendere: in quell'atto cioè che domina, i residenti organi nel ricevere le sensazioni, mentre in sé stesso è un puro e semplice modo dell'io. Il vero egli è proprio del profano atto, che restando unico in sé, si rivolge su le diverse nostre sensazioni, non che sopra gli oggetti quanto che sono molteplici; e variando quasi pur di continuo, rinnova egli sempre il medesimo. Siamo diversi i strumenti nostri quanto si vogliono, è unica l'attenzione che s'impiega sopra essi; si realizza successivamente le nostre attività sensibili, l'atto col quale noi ci affacciamo su di esse le regge incessantemente, e perduta in tutte le stesse. Ondechè può facilmente associarsi contro l'attività una atto dell'io, identico in senso al multiplice e permanente nel

variabile, cioè un atto unico e semplice, e però diverso dal corpo (4).

Adunque a propriamente dico l'attenzione è una pura e spirituale azione dell'anima nella quale il corpo non entra, e con la quale ci volghiamo solo ad una parte delle nostre sensazioni complessive. E fin da ora facciamo avvertiti, che avuto riguardo a queste operazioni entrano anzi contrarie alla materia, noi consideriamo l'anima che ne è il solo efficiente principio, sotto un aspetto diverso che per la natura: come un essere cioè che agisce di sé solo e in modo suo proprio, insensandosi per questo su la condizione di ogni corporea natura. Leonde sicono il diciamo anima in questo agisce per le sensazioni, ed ha comuni con esse gli atti suoi sensibili; così da ora innanzi le chiameremo spiritive, in quanto esercita per sua sola virtù degli atti semplici e riguardanti alla materia (5).

II.

Si mostra la necessità di convertire un'attenzione spontanea.—Tutta quella classe attività che già notammo dovemmo riconoscere nei sentimenti, fa capo del resto convergere di sua essenza in nostro potere il produrli: bravi di servirsi pascervi nella loro funzione. All'appello nell'attendere in qualcuno dei sentimenti, noi troviamo un'azione che deriva dallo spirito, e troviamo come prodotti da essa quei modi

(4) All'origine di che gioia aver presente, quel che arde meglio in agguato a desiderare. Essere tutto le proprietà dei corpi, e le situazioni mediane, insieme separate fra loro, che qualora per alcuni spazi ciascuno potesse in stesso momento avere l'atto collettivo detto spirito, non pure non potrei aver notizia dello altro: ciascuno di liando potrei sapere che cosa sia un colore, ed quello potrei sentire un colore, ed un colore un sapore, e così via. Leonde se non ad ogni momento ad ogni attenzione sopra diversi sentimenti, diversi corpi, e diverse sostanze qualità, come necessariamente la possibilità.

(5) La vera opera, in spiegare le stesse che anima o ragione (vedi detto da sopra, vedi sopra, vedi sopra), non altrimenti che la parola anima, fa soltanto un colore, ed un sapore, ed un colore e sapore, lo semplice, e in pari tempo l'attività del principio vitale dell'anima. Ma in presenza distinguendo il detto significato, chiamano spirito la sola forza concettuale dell'anima, così le stesse proprietà non concettuali, ma come subiettive, ed operate in maniera sua propria e non comune col corpo. Vedi la nota a pag. 13.

medesimi che con l'attenzione compiono. Or come è che ad sentirsi affetti passivamente da una sensazione, il nostro spirito insorga su di essa col suo attivo potere; e dove non la può produrre, faccia opera almena di accrescerne la forza e di mantenerla? E a dir breve, come alla passione dei sentimenti succede l'attività dell'attenzione?

Per forma a questo nonne sospetto mai, che la possibilità abbia virtù di produrre nello spirito l'energia della sua azione, ove lo spirito non ne possedesse l'unico potenza. A talora che egli è proprio dei nostri affetti passivi, come la loro natura lo esige, il deprimere ed annoverare ogni interna attività, piuttosto che l'infonderle; e l'inspirarsi a non potrebbe avvenire che l'ignavia producesse la forza, la quale il male, e la generale che le cose nascono appunto dalla loro contrarietà. Onde la bisogna conveniva che la virtù di attendere lungi dall'essere un prodotto dei sentimenti, essere una loro trasformazione, da essa al tutto diversa e separata, la quale deriva solo dal potere produttivo dello spirito umano.

Se poi l'attenzione non procede dai sentimenti, ma di dall'interna forza dello spirito; è necessario riconoscere in questa una intenzione tendente, una irresistibile spinta ed impulso, che richiama e quasi detiene la noi del sentimento, e ci porti naturalmente a concentrare le nostre forze su di essi, e ad occupare così l'apprensione sensitiva del corpo. A nulla certamente verrebbe la semplice forza di attendere, qualora essa non tendesse di per sé ad attirare, ovvero non si spingesse per proprio moto ad un primo tentativo, operando che viene qualche sentimento ad attirarla. Non potendo le sensazioni cruciare l'attività dello spirito, alla quale anzi ripugnano; quale istantaneo risarcirebbe a produrre l'attenzione, ove non fosse un impulso interno che all'occasione dei sentimenti l'effettuasse? Il perchè a spiegare il passaggio dalla passione all'attività, dal sentire all'attendere, dobbiamo di necessario riconoscere nello spirito una forza che per natura tende all'alto, e condiziona spontaneamente ad elevarsi.

Se non che questo naturale di attendere su le occasioni portate, non può certamente seguirne altra direzione, fuor di quella che ne suggerisce l'impulso medesimo della natura, primachè l'esperienza non ci apprendesse in quel mo-

do l'attenzione debbono da noi regolare a norma delle leggi proprie dei differenti oggetti, e delle singole discipline. Una egli accende che quando vengono innanzi delle cose, in le quali non cade ancora veruna spaziosa; lo spirito nostro non segue altra legge di questa: Che tanto sia più intensa l'attenzione, quanto è maggiore l'impressione delle cose sensibili; tale fra molti oggetti, e quelli primamente e con più vigore si fissano, i quali con maggior vivezza le risentono la nostra sensibilità; e agli altri sempre accennando, a seconda che l'affezione da essi prodotta si accende. Così nel volgere gli sguardi a contemplare di notte un cielo sereno, primamente l'attenzione si affissa nel lucente globo della luna, quindi nelle comete nei pianeti e nelle costellazioni, giusta il loro diverso splendore; e in riguardare i contorni celesti che son coperti a una piazza, in prima l'atto di attendere si determina nel gran tempio che è il più vasto e il più bello, e tiene il fondo della prospettiva: poscia si divide, in gli altri a misura che più la richiama. E a tale specie di attenzione la quale, prima di ogni esperienza e di ogni arte, solo si compie regnando i gradi delle impressioni prenatali, danno il nome di attenzione *divulgata* o *spontanea* (a).

Ella è dunque l'attenzione spontanea quell'atto dello spirito con cui si fissiamo sopra alcuni oggetti sensibili, in virtù di un istinto impulso della natura, e pria di ogni direzione di esperienza o di arte. Questa sia la necessità di ammettere una tal sorta di attenzione primamente apparente, dopochè si è visto partitamente dovetti riconoscono nello spirito una facoltà di attendere, una, ingenua tendenza ad esserli fissi, ed un suo carattere congenito con la sola guida della natura.

Ma a riferirsi di ciò, e a mostrare vie più come l'at-

(a) Avvertasi non accendersi da noi allo spirito un potere spontaneo nel senso che rammentata. Questo come il volere porta natura, che lo spirito non può volere a produrre gli atti rammentati, ma che sviluppa del suo fondo la stessa natura cognoscitiva, e quei primitivi elementi della nostra alma che operano sempre spontanea. Non si confondano posero la natura della conoscenza come data allo spirito a sua propria da lui. E se gli ricordiamo alcun che di spontaneo, presentiamo fissarlo allo solo spontaneo, ovvero di non allo conoscere; e chiamarli spontanei in apparenza e quelli che sono ispirati dalla natura, quasi volentieri dall' sua tendenza.

l'azione spontanea sia prima e necessario requisito per tutte le altre operazioni dell'intelligenza, di giudizio di questo altro ragionamento. Quando alcuna cosa ci viene dinanzi, egli è un fatto comune, che senza l'attenzione passi inosservata, senza tracciar lasciando di sé nella nostra anima. In parecchie una strada col pensiero concentrato è distratta da altre faccende, un ciascuno come s'ella cosa abbia luogo costantemente. Sicchè egli è chiaro che non si possa essere spensierato di oggetti, nè possedere arte di osservarli, a meno che pria non s'abbia prestato ad essi una tal quale attenzione. E se la è così, l'addebbiato è pure che la prima attenzione posta sopra oggetti non ancora osservati con arte, non abbia già potuto essere diretta dall'esperienza o dall'arte medesima che se n'è potuta ottenerla: altrimenti si avrebbe anteriormente una esperienza ed un'arte di osservare senza oggetto complesso, senza pure aver pensato ad esse le medesime attenzioni. Or quell'affievolimento appunto che va innanzi di necessario ad ogni esperienza e ad ogni arte, e che volentieri compie con la legge unica, che sia proporzionato e relativo alla diversa impressione che in noi gli oggetti producono; è quella che già nominammo attenzione spontanea.

III.

Dell'attenzione volentaria e diretta.—Non è come il quale non abbia occorrenza di portare intelli spontaneamente la sua attenzione sopra le molte e variate cose che la circondano: tanto richiedendosi e dalla conformazione degli organi, e dallo spettacolo dell'universo in cui siamo, e dai bisogni costanti che s'insinuano all'anima. L'attenzione spontanea è quindi un corso dato dalla natura, proprio dell'eredità come dell'uso del volgo. Ma il volgo nell'osservare non segue altra guida, che il solo impulso istintivo: si fissa su le cose che più lo seducano, senza il parteciano, e talora lo disavagando e l'irresistibile: al contrario viene l'interesse ripone nei particolari minuti ed eretti, e non degna neppure di un guardo le cose volte ad aver potendo, benchè rischiassero i più alti misteri della natura.

Tanto però che la ripetuta attenzione spontanea ci porta alla scoperta di fenomeni analoghi affetto, e ci mostra il loro

secolo più meraviglioso e grande della nostra stessa età al primo sguardo più si sorprendono; non tardò l'esperienza a farci accorti nel modo di dirigere le operazioni di attenzione. Apprendemmo allora ad essere esatti e precisi nell'osservare; a ricercare le parti per non considerare l'intero, a penetrare negli elementi pria di lasciare il composto, e a non posporre la fine alle cose maggiori le infinite circostanze, e le particolarità più minute. Senza andar cercando di stupidi effetti nella natura per ammirarne i prodigi, il gran Galilei disse bastare interrogarla nei suoi più arditi fenomeni e nelle sue più piccole opere. Quel teatro immenso non si apre agli occhi del naturalista, si lancia nel mondo del microscopio si fa a contemplare gli insetti? Le stelle che per le loro piccolezze dicono debolezza, e quelle biancheggiante vie che a guisa di trame vapori difondesi pel cielo dell'aureo all'apice, e difendasi intorno; hanno frenato senza fallo l'attenzione degli astronomi, più del medesimo sole. Sinchè la ripetuta esperienza ci apprende per gradi a dirigere volentieri la nostra attenzione, e a combinarla con la seguente similitudine: Che debbasi riguardare le parti pria di accedere al tutto, che sia vago ricercare i componenti per non considerare il composto, e che debbasi prendere cura nell'osservare i fatti di ogni minuzia, perchè spesso le minuzie vogliono portarci grandi scoperte. L'attenzione subordinata a questa legge è quella che chiamiamo attenzione volente o diretta: tratta di regolati studi, e distintivo proprio dello scienziato (a).

IV.

Dell'attenzione riflessa. — Al mondo però si offre un campo diverso in cui debba impiegare la propria attenzione.

(a) Di quel tempo che abbiamo visto l'occasione dell'attenzione essere o spontanea o volente, si vorrà considerare ciascuna tutte le altre operazioni dell'intelligenza, e come superiori alla direzione della volontà, e però segnate le sole leggi di un'arbitraria operazione; si come subordinata al lavoro dei sensi naturali, e che il loro ministero esaltano dritto. Nel fatto di nostra vita esiste una tal differenza non però giurata, come quella che dipende a tali come parità o morali, ed quindi possa essere soggetta al nostro personale potere, se non per l'opera della libertà stessa. Anzi il contrario può nelle specie farsi della intelligenza.

V'ha qualche cosa nell'universo creato che non può da noi vedersi e toccarsi, ed altrimenti coi sensi esterni raggiungerci che s'invola a tutte le osservazioni, e sfugge le più sagaci analisi del costume materiale; e questo è nel principio del Libro gli accanto verso la vita interiore dell'uomo, la sensibilità ed i intellettuali. Eppure questa cosa è presente all'anima a noi stessi, è la nostra stessa natura, e nel senso l'opera dei sensi esterni abbiamo la facoltà di attendere pure sopra essa (a). Ben vero che nell'attenzione spaziosa o diretta, il soggetto che opera è diverso dall'oggetto operato, l'intervento diverso della materia; nel caso però di che è parola, l'attenzione spaziosa su di noi stessi, il soggetto s'identifica con l'oggetto, l'intervento con la materia. I sensi esterni di fatto apprendono sempre degli oggetti diversi da sé: da che se l'occhio vede mai sé stesso, né l'udito, l'odorato, il gusto ed il tatto, sentono altro mai se non cose estrane al loro interno organismo. L'io può spingendosi sopra la sua natura, forma di sé medesimo l'oggetto della sua ricerca; si ricentra con la sua attenzione nel fatto interio della sua vita; distingue i sensibili dagli intellettuali; tra i primi scorge il movimento fondamentale, l'estrema sensibilità, l'appiglio dei piaceri e dolori fisici, il ritorno di essi per la memoria sensitiva a l'incoscienza, e finalmente l'istinto; tra gli altri trova, come se li vegliasse notando, l'attendere o il percepire, il vario modo di giudicare, l'uso della memoria intellettuale e della fantasia, l'appetito razionale e il volere. Per ultimo in mezzo di questi molteplici fatti ritrova la coscienza, come un centro in cui tutti si riuniscono, e che potrà paragonarsi al senso comune degli scolastici. Nella coscienza vediamo come l'io ricentra al dentro, o fuori del materiale gli attributi del suo essere spirituale.

Per questa posizione non condoniam appelliamo l'atten-

(a) E si può intendere da noi vedere l'opera dei sensi esterni dell'attenzione sui fatti della vita interiore, per la ragione che nell'attendere ad esempio se la coscienza della vita e dell'uomo, nel non-aderire ad degli occhi se della coscienza. Non però di meno, ad attendere sopra noi stessi, e gli occhi e le orecchie debbono essere in servizio, perché col loro di materia all'atto semplice dell'istinto, e si trovano per questo un momento rispetto materiale, senza del quale materiale un fatto alla gente, razionalità, e coscienza impossibile l'attendere sopra di essi.

dove filosofica attenzione riflette. E senza più andare a dibattere, vagliamla se ne consideri l'esempio in tutto il presente libro, in cui nell'altro ci siamo proposti seguire, salvo che d'impiegarsi con tutta la nostra facoltà a riconoscere la differenza dei loro moderni stili, ed esaminar le funzioni della nostra vita, e a discorrere per quanto è in noi l'ultima natura dell'*io*.

V.

Delle operazioni di percepire — Essendo l'attenzione un atto con cui lo spirito a preferenza concentra su qualcuna delle affezioni sensibili, chiaro ne emerge dover essere suo solo termine l'arrivare una sensazione positiva, e l'accrescere l'intensità dell'anima a sentire l'impressione, con dispetto delle concomitanti. Un atto di tensione, che distaccandosi da ogni altro oggetto, si dirige ed affina sopra di un solo; siacca detestare e indebolisce l'impressione degli altri; non può valere che a rendere più viva e perfetta l'impressione di quello su cui sta rivolto, e la generale l'aumento dell'intensità di una sensazione.

Frattanto egli vi ha un fatto nella vita intellettuale, in tutto differente dalle sensazioni quanto che siamo vivi ed energici, al cui produrimento non basta la semplice attenzione. Per farvi del sentire, e con l'accrescere perciò una sfera del mio spirito l'intensità di un sentimento, io non vengo a determinare per ancor in mio pensiero qual sia la natura degli oggetti sentiti, non giungo a contempierli internamente quali egli sono in sé stessi. A far ciò esigiamo da prima percepire in distinto tra loro gli elementi diversi che gli oggetti ci offrono, e che debbano entrare, come in presagio il vedremo, nella formazione di tutte le idee che noi possediamo delle cose corporee o spirituali, esistenti e possibili. Tolta la quale condizione, noi consideriamo l'intero senza le parti, il composto senza i componenti: apparteniamo all'assurdo.

Quei elementi che tutte le cose presentano, e che formano un requisito necessario alla composizione delle nostre idee, a volerli qui nominare soltanto, riduciamli ai quattro che seguono. In tutte le cose possiamo in prima considerare ciò che esiste per sé, senza il bisogno di altre re-

area che la sottogga, e questo è la sostanza: possiamo in secondo considerare ciò che non esiste per sé solo, ma bisogno di un sostegno al quale iscriverlo, e questo è la qualità. Innanzitutto possiamo riguardare l'azione prodotta dalla forma dell'essere: e per ultimo il rapporto che noi sostengono nelle cose, poste in concomitanza con le altre.

A mostrare quanto affetti elementi siano essenziali condizioni di ogni conoscenza, ed esaminare quindi la loro natura, e a stabilirne l'obiettivo valore, è addeita buona parte dell'ideologia, e però qui ce ne risovviagiamo. Il solo vogliamo avvertiti da ora, che tanto l'elemento della sostanza che quelli della qualità dell'azione e del rapporto, in quanto esistenti in noi, sono primi componenti della nostra idea, e però semplici affetti. Mercoledì accorre nell'ideologia verrà discussa, stessa analisi è giunta noi a scoprire in cui alcuni scompaiono, e qualche più semplice elemento; e i sensati primi costituenti della nostra idea, il sostituto cioè, l'iscrittura, l'apertore e il riferirsi, sono rimasti indillicibili nella filosofia, perchè incapaci di essere messi in più componenti, e dissoltesi con più parte.

Faccendo adunque ritorno a ciò che ora concerne il nostro proposito, concludiamo con dire: che quelle operazioni mediante le quali approssimiamo le cose sentite sotto i notevoli riguardi, ovvero più propriamente percepiamo nei diversi oggetti a la sostanza, e la qualità, e l'atto, o la relazione; sono quelle che tolgono il nome di semplici perenni: semplici cioè perchè gli elementi appresi da esse sono primitivi e inconquistabili, non richiedono che un atto unico e semplice del nostro intelletto.

ART. 2.^o

Delle variate operazioni di giudicare

I.

Degli atti giudicativi in generale — Limitati alla semplice percezione dei primi elementi, nell'atto abbiamo noi fatto per anche, salvo che risolvere nei suoi primi componenti in qualche tutto composto. Abbiamo considerato vogliamo in questo globo di nuova scienza, il solo fondo del

suo essere, ovvero la sua tale natura, senza brigarci punto della sua bianchezza e vivacità, nè del suo peso e delle relazioni con gli altri giusti concetti; ed abbiamo avuto così l'elemento della sostanza corporea. Lasciando questa, abbiamo allora alla costituzione una figura estesa, e siamo venuti a percepire una qualità. Abbiamo visto la morte alla impetuosa cacciata del suo cadere su la sottoposta schiuma, e ci è accaduto rilevare la forza della sua azione. E da ultimo siamo giunti a scoprire i differenti rapporti, ponendo a confronto con le varie altre la sua grandezza e gli altri suoi attributi.

Nessuno di questi elementi presenta in dirito all' spirito l'idea intera di un essere: perciocchè ogni essere o spirituale o corporeo, o reale o anche meramente possibile, gl'inchiude sempre in sé tutti, quale almeno vien concepito da noi; ed oltre al pensare un soggetto fornito di talune qualità, capace di certi atti e di varie relazioni. Noi non possiamo altrimenti concepire un ente qualche, se non pensandolo determinato da speciali note, e distinto affatto dagli altri; e ciò vuol dire ch'ei debba almeno presentarsi da noi come sostanza dotata di singolari qualità, di atti propri, e di proprie relazioni. Con percepire al contrario o la sola sostanza, o le qualità gli atti e le relazioni divisiamente fra loro; anzichè possedere l'idea intera di un essere; non abbiamo che degli elementi comuni ed applicabili a tutti. Della qual cosa facendo ora ogni altra prova, ricorriamo fare miglior conto nella ideologia, laddove mostreremo come i dati elementi sieno suscettibili a tutto l'uomo sapere.

Fantasia se non percepire spazialmente gli elementi suddetti, non non tralascia in vece di essi l'idea intera di un qualsiasi essere; egli è agevole a dedurre, o meglio a discoprire nella nostra vita intellettuale questo altro lato rilevandoci: che per concepire la cosa quali ella sia non in sé stessa, faccia mestieri, oltre alla semplice percezione dei menzionati elementi, riconoscere nel nostro spirito taluni altri atti, i quali uniscono fra loro avere separato gli elementi medesimi, e secondo che li troviamo uniti o separati nella realtà delle cose; e compongano per siffatta guisa la idea degli oggetti quali essi esistono in fuori di noi, e anche nella sola possibilità dell'essere.

Si veda non può concepirsi come limitante sia il solo elemento di materialità, e potrei forse, ad es., l'estensione del detto globo di marmo; e come se non bastasse a renderla tale, i soli elementi della sua qualità, dei suoi atti, e dei suoi supporti. Perciò in nessuno di tal concepi, presi così alla spiccia, risiede la idea intera del globo. A concepire adunque nella sua totalità o questa o qualsiasi altra cosa, noi è dopo esserci internamente nel pensiero con quei diversi elementi costitutivi: il che può aver luogo in qualunque di queste differenti maniere.

Intanto sotto nome indichiamo singolarmente alcune qualità, sian atto, e sian relazione; poniamo noi al compimento di tali modi, quali sono le costure apparsi del vesti o immagini da noi, aggiungere l'elemento della sostanza, affermando la mente nostra che in tal cosa o vestito o immagine con quelle speciali proprietà, sia qualche cosa o qualche soggetto. Così diciamo in tutto, i corpi esistenti, esistente i triangoli o i cerchi.

Perciò abbiamo concepita per tal maniera una cosa quel soggetto esistente o esistente e possibile, riducendo il determinarsi i differenti suoi modi: questo solo ci ha che pensa da noi concepire, se non come elemento ed indifferente da talora qualità, atti e relazioni. All'idea gli elementi di questo soggetto, sovrapponghiamo allora qualunque dei suddetti elementi; e diciamo concepimento determinato, questa cosa è estesa, è pesante, è agile o maggiore di quest'altra.

Ma non si potendo dalle limitate forze del nostro spirito, discerner per immediato intuito quelle occulte proprietà che gli oggetti rimettono; noi ci gioveremo per via di rilevare mediante ripetute osservazioni nel modo già cogniti, un passaggio alle più riposte qualità, alle più occulte forze e più lontane relazioni di un essere. Sovvente per tal mezzo le sue incognite proprietà, le ricongiungiamo del resto con un nuovo atto, stabilendone l'idea più adeguata e completa. Dopo avere così congiunto a questo corpo l'attributo delle sfere, io attendo sopra questo attributo considerandolo assolutamente; e rammentando che detta parte con sé, che sono eguali tutti i raggi diretti dal centro a qualsivoglia punto della sua superficie, io ritorno al soggetto indicando questa nuova proprietà: e dico, che un tal globo

iderico ha uguali fra loro quanti raggi si supponessero tirati dal detto punto alla sua periferia, intorchè una tale cosa non la vedeva in nel globo immediatamente, come veggio l'apparato sua rotazione; ma bensì la derivassi da quella.

In generale quegli atti del nostro spirito coi quali congiungiamo una cosa ad un'altra, o pure la rimuoviamo da essa; costituiscono le operazioni giudicative, delle per semplicemente giudici; i quali possono essere distinti per tutto ciò, come quegli atti di congiungimento o di separazione, e più propriamente di affermazione o di negazione, di una da un'altra cosa. Dal che consegue ciascuno di questi atti richiedere di necessario due anteriori termini da unire o disgiungere. Il uno che si attribuisce o rimove da un altro, e chiamasi predicato; l'altro poi il primo tempo unito o da cui resta separato, e si appella soggetto. Ma ciò che costituisce l'operazione di giudicare, non è che l'atto stesso dell'affermazione o della negazione, espresso costantemente dal sostantivo verbo essere, chiamato copula, perchè quando sia solo detta sempre un legame fra il predicato e il soggetto, basterà la copula fra loro quando gli atti rimanesse la particolare della negazione (a).

Da tali cose si manifesta la natura propria dei giudici, e la loro differenza dalla semplici precedenti. Queste non hanno per termine che un elemento solo; i giudici riguardano o separano fra loro sempre due termini: e ciò

(a) Dico sempre che il soggetto e il predicato sono anteriori ed essere il giudice; perchè un d'essi mancando, non si avrebbe ad unir congiungere ad che separare. Ma dico appunto che il concetto del giudice è diverso nel semplice atto dell'affermazione e della negazione; e ciò per la ragione, che uno di questi senza rispetto all'altro va il predicato e il soggetto, e quali costituiscono due cose separate, due termini fra loro divisi, senza alcuna unione alcuna possono comporre.

Dopo ciò si giudica va chiaramente definito, come è un atto di affermazione o di negazione di un predicato da un soggetto. Il solo si avverte, essere tutta definitissima pel corpo di quella, che ripete il giudice nell'affermare o nel negare un cosa da un'altra. Facciamoci questa categoria in uno giudici che hanno per soggetto e per predicato le cose che da una cosa qualcosa, mentre la definizione sopra apposta si attiene anche a quegli altri, il cui predicato esprime un semplice semplice o primitivo delle buone idee, non quella dell'essere, ma quella della qualità dell'atto e della relazione.

come la discorde delle prove, così il stabilisce nella speciale natura di operazioni gradative (a).

Secondochè alle volte non si stanno soltanto al concepire con un primo atto di affermazione, le sostanze in senso allo afferenti e ideali o reali; alle volte dopo aver concepitole un subbietto modificato, ne determiniamo i singoli modi apparenti; e di sostanze parecchie attribuiamo ad esso le occulte proprietà, scoperte per mezzo delle già cognate. Or questa differenza si chiama a parlare di tre gradi di atti conoscitivi distintamente: dei giudizi primitivi e costituenti, dei secondari o qualificanti, e dei deduttivi.

II.

Del giudizio primitivo e costituenti in particolare — Come le qualità, gli atti e le relazioni, non altre, non che modi di essere, ovvero determinazioni di qualche speciale subbietto; egli è capo che pria di qualificare non cosa per alcuna di dette proprietà, anzi già concepisce come un subbietto. Per dire che il sole sia rotondo, luminoso e grande anzi già della terra, certamente cui è bisogno incanti concepire il sole, come alcuna cosa cui compete l'essere luminoso, grande e rotondo: cioè come un subbietto al quale i detti modi ineriscano. Ora a concepire una cosa come subbietto, è mestieri prima congiungere al complesso dei suoi peratti e appresi dal sensi, l'elemento dell'essere o esistente o ideale: il che viene a dirsi attribuirvi un atto di essere, ovvero di esserli, il quale peratti esistente l'essere tra i suoi modi, così come esso o in nostra mente o in fuori di noi.

Questo atto poi presupponendo divide il perfetto elemento dell'essere, di mezzo al complesso delle proprietà, peratti e reali; richiede sia proceduto ad esso, per un' anteriorità quanto si voglia impercettibile, un atto semplice che non volgesi sopra gli obbietti, abbia percipito l'essere in diviso dalle attribuzioni: onde questo atto di percezione,

(a) Secondo una tal differenza, oltre dell'apprensione che è propria del senso, avviene discernere la percezione degli elementi semplici che importa un atto di conoscenza o di realità, ed il presupponimento di un fatto semplice, il quale richiede un anteriore atto di realità ovvero di esserli, in che è riposto il giudizio. Ma di ciò meglio sarà a parlar.

anteriore ai detti giudizi, viene appellato di analisi, cioè di divisione.

Un atto di analisi su gli oggetti proprii e sentiti, ed su altri di dentro di quell'elemento analizzato (così nel caso scienza e distici per sola forma della riflessione), compengono tutto il procedimento dello spirito in quei primitivi giudizi, per quali veniamo a concepire le cose come subbietti, innanzi di qualificarli in distici per loro individuant attributi. Vero è che l'azione stessa non discorre altro in simile procedimento, che l'unico atto intuitivo di un essere determinato, la sola idea o concepimento di un subbietto qualche: mentre l'analisi e la sintesi, si stacca l'una di esse, si lascia a proliferarsi, si ripete nella loro reciprocità, si confondono insieme, e sfuggono in detto procedimento agli agnodi del senso interiore. Ossitato il giudizio, rimane in una voce la sola idea, la sola intenzione di un subbietto esistente e ideale. Ma ora non giugno la coscienza, sortentra la riflessione: la quale accorro che nel concepimento o nella idea di una qualche cosa determinata, vieti l'azione del doppio elemento dell'essere e del suoi modi; fa palese l'opera anteriore di un giudizio, e il bisogno di una semplice percezione analitica che ad esso preceda. Arregha poi che mediante cotai giudizi, possiamo dir di uscire veramente dalla azione semplice degli elementi concettivi gli detti, e formarsi per primo l'idea intera di un essere, quale è in concreto esistente o in mente nostra e all' in fuori; perciò dichiariamo doverci così chiamar costituenti o primitivi, così per tale ragione, come perchè vanno innanzi a tutti gli altri atti giudicatori che appartengono ai subbietti già concepiti, e li determinano per loro individuant attributi (a).

(a) Adunque non si sente un subbietto è fatto presente allo spirito, l'individuo entro per legge di sua natura dee concepirlo come un essere, come un subbietto qualche: ed è questo il modo più comune di riguardare le cose, e quindi il più comune grado di percezione. Il meno distaccato si porre in esso sta in noi, che se l'individuo è dato allo spirito, l'abitudine dell'anima impedisce l'intenzione ovvero la reale notazione; dovendosi se l'individuo è posto dallo spirito nel presente solo da lui, la tal cosa l'elemento dell'essere aggrava il ideale e non il reale possibile.

Intanto in questo primitivo elemento la mente lo ignora il semplice, veduto ottuso che non rende allo spirito l'idea latente di un elemento determinato, ma esistente e ideale, ottuso con un voluto per

Effetti giuridici bastano adunque a dirci che quella l'idea intera di un oggetto, piuttosto che di un solo elemento astratto di esso. Ma come chiameremo noi tal'idea ristretta alla sola sostanza di una cosa, o appena dei suoi, o della nostra mente composta? come chiameremo quella prima nozione che si formiamo ad es. del sole, quando senza indurre veruna sua speciale proprietà, lo affermiamo unicamente quel semplice reale? A simile indagine cade a dritto rispondere, che se alcuna singolare affermazione vien designata, specialmente nel predicato dei detti giudizi giuridici, non è la sola sostanza di un oggetto determinato; non una sostanza all'isolato che un contemporaneo nel più diversa suo grado, ovvero quella classe d'idee che si dicono astrae.

Ove poi richiegga qual'altra parte la volontà nella produzione di costei giudizi, dimostra il fatto che in essi opera la forza sola dell'intelletto, sì che la volontà, lungi dal dirigerla, debba anzi seguirne un procedimento che provenga dalla maggiore evidenza, tanto per noi alla spontanea.

Non può negarsi in effetti che, non si bastante alcuna cosa presentasi al nostro spirito, noi cominciamo in esso quanto ci ha di più semplice, ed partiamo far conto di affermarne i più suoi caratteri: il che nasce dall'essere noi essenzialmente intellettivi. Se allora si richi spoglia la loro, sono mirati per sé solo a confermarne l'aspetto splendere: se presentasi al solo pensiero una figura triangolare, debba affermare che sia terminata da tre lati e tre angoli; e genericamente non pochi da meno rifiutare che che a lui si presenti una piena evidenza, e senza bisogno di molte con-

sideri, astratta, indeterminata. Lascio l'ipotesi che l'essere imperio sia una primitiva nozione, che tolga a sé il primo elemento semplice di tutto, e su qualche fatto composto, senza formar l'idea di una verità.

Se poi fatto semplice nel quale si possa facilmente trovare dell'essere, non basta a fornire alla spirito l'intera idea di un semplice questo, forse è che a disporre questa idea sorregga la scienza, non la quale l'essere si può solo ed appunto la scienza se invece si vuol andare di qua il luogo dei giudizi semplici, e costanti, per cominciare la loro specie allora non è real e semplice, nel più diverso grado di conoscenza, come sono determinati a un modo sempre di si fare: sì che nessuno loro si rita che l'entusiasmo intellettuale, astratto, e parzialmente semplice.

lioni: tale essendo la forza di nostra natura intellettuale. Poco fatto regna che a preferenza di ogni altro egli è evidente per noi, che tutto ciò che si dà a dividere come circoscritto da certe proprietà, sia una qualche cosa determinata a noi inavvicinata le proprietà medesime, cioè dire sia un soggetto modificato, o esistente in realtà o nel solo primato dell'idea. Ma non era alcuna cosa non fosse più concepita come un soggetto, non potrebbe per forza di sua natura alcuna proprietà; come non si può pensare senza determinatezza, come che fossero alcune le nostre natura una qualche cosa veramente determinata.

Però che la mente dovesse a questa divisione: che i giudizi possibili siano misti di una evidenza maggiore, e preceppiti da tutte le altre che quali il primo modo di concepire la cosa, e in pari tempo il senso determinativo, sia quello che le rappresenta ciascuna come un soggetto modificato: perchè si specificano le regole affettive proprie di ciascuna di esse, e che possa appena le cose stesse l'attenzione reagire fatte presenti allo spirito, senza inavvicinata per la nostra natura intellettuale il concepire ciascuna come esseri, come soggetti esistenti o possibili, come che fossero dopo d'aprire a tale effetto la concorrente della volontà, il cui destino come della giudici sono per noi del tutto spontanei (1).

III.

Dei giudizi accidentali e qualificativi — Accade imperò dopo aver concepito le cose come esistenti o reali o possibili, che ponendosi mente all'una o all'altra delle loro proprietà, si specificano nell'attributo di certi giudizi or que-

(1) Spontanei. Non non perché l'elemento dell'anima fosse soggetto a parte della libertà dello spirito, piuttosto che dominato dagli istinti materiali, ma per un atto di qualche percezione. Poiché in questo modo talora considero ideali: i quali non trovano via a spiegare la libertà di quel concetto semplice del nostro spirito, perchè dove egli spinge con determinate mente. Nell'ideologia non distinguo più che il contenuto, cioè l'oggetto spirituale dell'elemento dell'anima. Qualche funzione da non averla, chiamata da noi quanto tempo nella nostra guida, non per gli elementi ma per gli atti razionali e determinati. E di tal modo facile a possedere, inaffabile per la nostra natura intellettuale, e indipendente parte della volontà.

cia, or quella fra di esse non ogni distinzione; dicendosi a modo di esempio, il sole è di figura sferica, è il principio che fronda la vegetazione della pianta, è il maggior astro che distingue l'ora.

Or se pensare che qualche proprietà esista, in qualche sostanza, è necessario supporre già formata l'idea di soggetto: giacchè tanto che noi pensiamo una cosa, incorre ad un'altra, dobbiamo considerare quest'altra come il coniugio della prima, e perciò dobbiamo considerarla come un soggetto. Lasciò: quindi qualificanti sono secondari, cioè tali che presuppongono già invece soggetti i giudizi primitivi naturalmente.

Anzi che poi dato attributo si possa pensare esistente in dato soggetto, senza è che essi prima diviso l'attributo dal soggetto medesimo: mentre egli è manifestato non potersi una cosa congiungere ad un'altra, esse pria esse si fanno considerare in distinto da essa. È necessario perciò che anche ai giudizi secondari vada innanzi un atto di analisi, il quale separi da un soggetto o una cosa qualche o un suo atto o una sua relazione, e li consideri in diviso dal soggetto medesimo prima di congiungersi ad esso. ben vero che un tale atto analitico non si esegua mai in modo soddisfacente, ma basta sopra le idee stesse delle cose, che già le rappresentiamo come soggetti medesimi.

Un atto di analisi il quale separi da un soggetto già concepito qualche suo modo di essere, ed un altro di sintesi che attribuisca il detto modo al dato soggetto; costituiscono quella seconda classe di giudizi, che presupponendo già eseguiti i primitivi, appelliamo debitamente giudizi secondari, o anche qualificanti, perchè determinano le regole proprie di un soggetto qualche. È non-però che indicando le qualità gli atti e le relazioni; delle varietà anteriormente chiare, ne formano idee distinte: onde il concetto distinto di alcuna cosa è il risultato proprio dei giudizi qualificanti.

Vi ha però tra i modi indicati da tali giudizi una differenza a segnare. Certuni sono propri del dato soggetto, e costitutivi di esso per guisa, che si attrinco con la loro evidenza i giudizi medesimi, appena siamo giunti a finire sopra essi la nostra attenzione; altri altri sono accessori ed estrinseci, perchè non entrano a costituire il loro soggetto. E un modo costitutivo del solo l'essere un corpo

lunissimo, del cerchio l'aver retto, del triangolo l'avere tre angoli: è poi necessario al sole l'essere il più grande astro, mentre nella ripugna che ne sia uno al-
 tro maggiore; è necessario al cerchio l'avere il diametro di un pollice o di altra misura, ed al triangolo l'essere di quella determinata altezza. Or se è parola dei modi costitutivi, non può dubitarsi che essi con la loro evidenza con-
 gano a richiamare, e a provocare quasi man mano i nostri giudizi qualificanti, tanto che abbiano già concepito quel dato soggetto: mentre con tali entrate a comparlo, e però con i primi a sostituirsi, e i più facili ad essere appresi. Denotati i modi che dicemmo necessari, non restando così a sostituire un obbietto, richiama i certi anteriori rapporti con le altre cose, come a quelli di simiglianza, di misura e di proporzione: i quali per ciò appunto che non sono estranei al dato soggetto, fuori dell'attinenza spontaneamente i nostri giudizi qualificanti, erigono essi che sono determinati da un qualsivoglia minimo atto del proprio valore. Onde emerge che a discrepanza dei primi, i giudizi secondari sono talora fatti spontanei, e talora altre imperati e volentieri: con la differenza che nel primo caso abbiamo un'interiorità derivante dal loro medesimo facile proliferamento, laddove nell'altro essi vengono a perfezionare la nozione ritenute dai primi, e però li seguono di necessario. Così appare più concepiti nelle cose gli attributi necessari, e perciò i modi accidenti.

IV.

Dei giudizi derivanti avere dei risultati — Sendo poi come accennammo vietato alla limitata nostra intelligenza, il discernere per immediato istinto quelle seconde proprietà che gli obbietti riservano; voliamo di reintegrare l'analisi nei modi già determinati dai giudizi secondari, e fine di ricorrere con tal mezzo, e per opera di nuovi confronti e di replicati sperimenti, un passaggio alle risposte proprie di che si ricerca. E scoperto alla fine, per l'intervento delle note proprietà, l'ignoto attributo; riuniamo con una nuova sintesi il detto attributo al primo soggetto.

Questo procedimento di ulteriori funzioni di analisi e sintesi, si distende nella sua essenza la terza classe degli

sta giudicativa: e se lo noto come nel consiglio di un'amica, secondaria non solo come l'arbitrio; ma per medietà, perchè si suppone un l'attributo noto che il giudizio secondario esprime, anziché nel primitivo arbitrio; e come perimede ritorna il suo compimento da un atto di scelta meditata, retta e dotata, come quella che compie il precedente ignoto al primo arbitrio, dapoi che l'idea denota delle proprietà già conosciute. E ciò fa che i detti giudizi prendano nome di *deduttivi*, che i logici sogliono chiamar *contingenti* (c).

Supponete ad esempio che vogliate venire in città, se il sole abbia il modo di rettificare che è tenuto al suo uso. Con qual mezzo rilevate questa scelta prerogativa? Stando fin con tal proposizione all'osservazione del sole, si accende scoprire in esso col mezzo del telescopio alcune cose nuove: ecco un primo giudizio qualitativo. Inviando su l'osservazione di questa scelta, passiamo a giudicare di più che esse si muovono con molta lente, ma costante e regolare: onde inferiamo l'ignota proprietà dell'apparsi del sole intorno a sé stesso, fa che il giudizio deduttivo è risposto. Finalmente per tal maniera questo altro procedimento graduato della scelta, notiamo a compimento, siccome conoscendoci contraddittoriamente fra le risposte proprie degli oggetti, le idee da diverse divergono adoperare: da che si riprende l'esempio del sole ed è data scelta (d).

(c) La differenza tra queste due espressioni sta in ciò, che i giudizi deduttivi, denotano primariamente quelli in cui vi è l'atto della deduzione: significando del dunque, ovvero dei quali si suppone l'assunzione dell'arbitrio, mentre in vista delle proprietà oggetto, nel primitivo arbitrio; facendosi rapporto a quei dati arbitrio giudici, e quelli abituali date lungo alle deduzioni. La significazione più del risultato è più ampia, perchè denota l'intero procedimento, nel quale la prima scelta non è propria al un arbitrio, ma si dichiara il rapporto delle proprietà note con un'altra più recente, nel cui senso si ripete questa scelta propria al arbitrio del primo giudizio.

(d) Il di questo è la scelta la idea adeguata discriminare delle qualità, perche comprendono stessa ignota, proposta che le risposte: tal che restringono a una l'idea di un atto deduttivo del nostro arbitrio. Forse che questa idea rappresenta complessi, qualche non si vedevano a tutti gli usi abituali, alla scelta stessa delle cose che copre: come non le idee degli oggetti componenti l'universo creato, dei quali non si potrebbe disgiungere compoite se non dalla sola scelta di Dio. Che se, come nelle compoite parti della matematica, nel-

Come poi giudizi immediati così anche poi deduttivi, è necessario porre in fine definizione tra gli spontanei o i volontari. Spontanei chiamo quelli che in forma di una massima evidente, ovvero di un legame strettissimo tra gli attributi non o gli incongiunti, si professano naturalmente, e quindi con imperiosità collettiva: come quando in generale dall'effetto deduciamo la causa, o dalla causa l'effetto. Ilro volontari quegli altri, nei quali scorgiamo il passaggio dai non attributi agli occulti, in seguito di più lunga meditazione e di ricerche istante; siccome altre che nella scienza medica da alcuni esteriori indizi, ricavasi con maggiore o minor certezza, l'indole ignota e la sede interna di un morbo, ed altri di simili esempi.

V.

In che i vari giudizj differiscono dal ragionamenti — Nell'uso antico di Aristotle, ai giudizi deduttivi, univeli i quali si attribuisce un'agente proprieti ad un qualche soggetto, per averla veduta compresa in alcuna proprietà già conosciuta; si appone il nome così di raziomato che di ragionamento. Quindi vuol sincome non importante in tal caso, se non una operazione dell'intelletto composta di tre giudizi, del quali uno afferma o nega una sola proprietà di un dato soggetto; l'altro dice che ovunque tale proprietà s'ha si trovi, almeno o per no alcun'altra proprietà riposta ed occulta; l'ultimo esprime l'asserzione o l'allontanamento dell'accorta proprietà dal primitivo soggetto. Vaglia considerare se il principio vitale sia reale sostanza: raccolgo i dati cogniti, e scorgo come essa sia la cagion produttrice dei pensieri, e il soggetto costante dei sentimenti: esaminando quale proprietà, e rilevo che nè da cui alcuna cosa deriva e ne sorregge alcun'altra, non è che un soggetto di cui le operazioni sensitive ed intellettuali formano i particolari modi: e concludo che sostanza è il principio vitale.

Ma non si vuol tenere questo da molti indotto il costume di appellar solo raziomato una simile operazione dell'intelletto, riservando il titolo di ragionamento alla seguita di più re-

mea proprietà siccome occulta al nostro pensare, che è quegli che lo forma e lo possiede se n. tutto; tal idea, e differenza della parte, o d'idea adeguata non può esser completa.

siocel. Onde l'esempio aritmetico, sendo di per sé un raziocinio, verrebbe ad offrire un ragionamento, nel quando nella natura della sostanza trovandosi la semplicità, e in questa l'essere indubitabile, si passava ed inferire per due raziocinii posteriori, che il principio vitale sia inoltre semplice ed immortale. Al complesso di molti ragionamenti, attenti a dedurre da sufficiente copia di fatti raccolti ed ordinati, l'oscura natura di un oggetto; si dà la fine nome di scienza: parola usata che dinota l'esercizio più completo, e il campo più vasto delle intelligenze.

È quindi come s'era bastevoli a seguire la debile disproporzione tra i guisai sostanziali, i qualitativi e i deduttivi, risultanti tutta degli atti di analisi e sintesi, e primitivi o secondari o razionali, propri della facoltà di conoscere, e produttivi della idea chiara, distinta ed adeguata.

VI.

Spiegazione di tutti i procedimenti conoscitivi finora esposti, e distinzione tra la parte attiva e la passiva dell'anellato — Facendosi nell'altra sezione parola della facoltà intellettuale dello spirito umano, e in prima di quella di conoscere, nominata pure semplicemente intelletto; si verrà dalle cose fin qui discusse, dovute con piena spedienza, qualunque cosa l'attenzione che va fissarsi ad ogni altro esercizio conoscitivo, come suo primo requisito; gli atti propri di detta facoltà, ridotti a quelli del percepire e del giudicare: con questa differenza che il percepire è un atto semplice, il quale non apprende gli oggetti che sta vedute parziali, sia nell'essere, sia nelle qualità negli atti o nelle relazioni, e non rende a noi altro che i soli elementi semplici e primitivi di conoscenza; mentrechè il giudicare è un atto complesso, il quale tutto un rapporto richiede una sintesi di più elementi più percepiti, e sotto un altro imparte il risultato della sintesi stessa, ovvero l'idea o il accompiamento prodotto dall'antecedente atto analitico.

Che premesso, se fra gli elementi dei diversi modi percepiti in complesso e come obiettivi o come meramente ideali, io penso l'elemento dell'essere o esistente o possibile; se avranno i giudizi primitivi, dei quali è proprio il fatto concepire le cose come subbietti. Se io m'incito a spen-

care le singole determinazioni appartenenti ad un'abbiltà, per-
ciòchè le ha percepite in diviso da esse; e si farà passaggio
ai giudizi secondari, che hanno per proprio il qualifi-
care una cosa coi suoi caratteri attribuiti. E si ottengono
giudizi definitivi, quando si perviene ad apporre alla cosa
medesima qualche questo attributo, percepito mediante al-
cun altro già cognito.

In questo procedere graduale di percezioni e giudizi,
la facoltà di conoscere è attiva, perchè il dividere ciò che
negli oggetti è congiunto, ed il congiungervi poscia che fe-
riva diviso; non può venire dagli oggetti medesimi, i quali
non si uniscono punto: ma si debbono considerare come
operazioni nelle quali è l'intelletto solo che agisce. L'at-
tendere, il percepire, il giudicare, formano adunque la
parte attiva impiegata dalla spinta umana nell'acquisto della
conoscenza.

Ma sotto un altro riguardo l'intendere importa il ri-
sultamento dei giudizi, consistente nella conoscenza più o
meno perfetta della cosa, ovvero nella idea chiara, distin-
ta ed adeguata. Le quali se nascono dai rispettivi loro giu-
dizi, la maniera da restare in nostra mente anche dopo essi
(come se di proposito passeremo a vederlo); non è che la
sola effluvia alcuna operazione giudicativa, ed alcun proce-
dimento di analisi ovvero di sintesi. Lasciando esclusa ogni
parte attiva dell'intelletto, nel ricevere e ritenere il risultato
dei già proferti giudizi; segue che le idee, ovvero le co-
noscenze propriamente dette, differiscono dall'attendere del
percepire e dal giudicare, perchè rispetto a queste opera-
zioni sono passive; e richieggano che l'intelletto, oltre delle
capacità attive suddette, abbia ed anche una capacità pas-
siva per riceverle e ritenere (a). Di qui la differenza tra
l'intelletto agente, e l'intelletto passivo o possibile, il quale
fa proprie ed esprime poi come sue le cose conosciute per
l'opera anteriore del primo: cosa di cui il libro seguente, nel
dichiarare la natura delle idee, dovrà appositamente occuparsi.

(a) Inteso a che la mente, ricevendo, queste capacità dell'in-
telletto non dovendo appellare passive, nel senso in cui passiva si dice
la materialità: tanto che all'intelletto passivo (che è materialmente
per natura), va ingiunto l'attività quantotivò sia stata. E che non
può darsi delle sensazioni.

Della memoria intellettuale e della fantasia

I.

Se dell'atti sensitive, e in che stile riposa la memoria intellettuale — Non è tosto con una istantanea primitiva l'elemento dell'essere tira compianto al compenso dei modi passati e sentiti; risulta in mente nostra e vi rimane una nozione, nella quale i due dati compiacenti appaiono identificati in un solo risultato. Efflata nozione, considerata in diritta dal giudizio che la produce, non offre altro che un risaltamento dell'atto giudicativo, che dice l'idea chiara di una cosa qualsiasi: la quale resta impressa nello spirito, dopo essere stato già profittato il primitivo giudizio, non altrimenti che vi rimane pure il vestigio, e dell'attenzione richiesta, e del giudizio medesimo che di quella idea si formò.

Nella stessa guisa ella che da un abilito già accettato si estrae qualche suo singolare attributo, e poi si ricompone ad uso di nuovo; si hanno quei secondari giudizi che chiamarino pur qualificanti. Or le idee debite ritenute per inni, tuttechè certi giudizi fattura, non lasciano di esser presenti al nostro spirito, come quelle che sono un conseguenza ed un prodotto dei concetti atti giudicativi; e producono talchèli spesso in mente nostra, istita forma d'idea distinta e determinata pel loro individuali attributi, siccome producono pur di sovente i vestigi delle operazioni che ancora a noi le dette idee, non men che delle vie tenute, e del metodo nel loro acquisto osservato.

E ciò più manifestamente ancora apparisce nei deduttivi giudizi. L'analisi di questa terza specie di atti giudicativi, ci mostra come ad essa si dovesse ascrivere la formazione delle idee adquate: mentre risentendosi per virtù loro stessa questo attributo, che inclina stiva ed eccita in qualche subbietto, l'idea di questa viene ad estendersi, mediante la nota propria, ealandosi alle interrogate; il che torna a dire che pel giudizi deduttivi, l'idea diventa adquate da distinta che ella era. Così non aver conosciuto che è proprio dei cerchi il non potersi toccare un altro in più di un punto, e di

disegno o di linee, lo rende adeguata l'idea di cerchio (accendendo questa ignota proprietà); e rende adeguata l'idea del sole, con aggiungergli l'elemento di un moto di rotazione, dopo aver osservato il movimento delle sue nubi ombre. Un'la è così, anzi manifestata, come un'idea la quale comprende a le proprietà come a le accoglie, benché non provata dai giudizi deduttivi per costituirsi costitutivamente adeguata; pure costituita che ella è, e resta per a modo completa; sia rifiutata dal nostro spirito, ed resta che non può si proceda intercorrendo alcuni deduttivo giudizio. Ed è manifestato altresì per la collazione sperimentale, che senza rinnovare di presente gli stessi ragionamenti gli atti, possiamo riconoscere di avere altra volta così o così ragionato. Della qual verità ci forniscono l'esempio tutte quelle idee che in noi sono rimaste dei lavori geometrici, e le analogie di quelle operazioni eseguite, istintive non si ripetono di presente senza rievocazione.

Laonde dovrai a piacere loro riconoscere a parte delle profane operazioni giudicative, un altro fatto tutto proprio e speciale: il quale è che tutti i giudizi, di loro risultato rimangono; fuori i loro atti veri di analisi e sintesi, restano la idee e chiavi e definiti e adeguati, e formula che derivano dai primitivi, dai secondari e dai dottrinali; e restano talora rappresentati delle varie operazioni cognitive, ad onta che per ipotesi si fosse loro proibita la forza di più produrre di verità atti di giudicare e dedurre. Ovechè si fa obbligo credere nel nostro spirito la virtù di ritenere e di ridattare le idee, oltre quella di riaverle mere qualunque dei suoi atti giudicativi, non di ritenere e di ridattare bensì le specie degli atti giudicativi medesimi, e di qualsivoglia altra operazione prodotta dallo spirito nostro. Prima di tal potere la idea diverrebbe per noi istantanea e legata come a nostri stessi giudizi - senza forza potremmo raccogliere del passato stato, e dei luoghi rappresentati già fatti: non potremmo affermare alcuna verità scoperta, non appena dal ragionamento che se l'abbia donata. Anzi neppure potremmo ragionare e dedurre, perchè il dedurre suppone presente allo spirito una verità già conosciuta, e questa non potrebbe esser tale coll'atto della deduzione, con la detta forza di ritenere mantenne. Avvegnà poi che è proprio di tale prerogativa dello spirito umano, il conservare la cosa

essere acquistate per l'opera dei diversi giudici; non che la giusta specie dei giudici medesimi, e di ogni altro atto e conoscenza e notizie dell'azione; debbitamente possa apporre ad essa il nome di memoria intellettuale: che vogliamo definita per tutto ciò, come quella virtù che ha la facoltà di conoscere, ed riprodurre le idee concepite senza i giudici dell'intelletto, non che la specie spirituale dei giudici medesimi, e di ogni altra operazione intellettuale (a).

II.

In che la memoria intellettuale concorre con la sensitiva, e in che si differenzia da essa, considerata ne dipenda.— Vista l'esistenza di un fatto, per lo quale la opera dell'intelletto riscontra all'uomo personalmente e produce, è ora di bisogno includere, in che consiste la parte ancora e la speciale natura del fatto medesimo, I° in ciò che concorre con la memoria sensitiva, II° in ciò che da essa discorde. Il che facendo, vogliamo a notare i principali fenomeni della memoria, presa così in generale che in particolare.

Quanto al primo di tali riguardi, potremo alcuni essere la memoria facoltà che apprende immediatamente il passato, senza l'interposizione di alcuna immagine, o di altra media rappresentativa. E però la diversa facoltà intuitiva del passato, per distinguersela dalla rappresentativa, la quale avrebbe qualora la cosa trascorre di raggiugnimento non per sé ed immediatamente, ma nella loro vicinizia e mediante le specie che la raffigurano.

Nondimeno nel considerare che cosa importi l'appren-

(a) Gli medesimi potremo il dubbio, non forse la memoria intellettuale ha una potenza diversa dall'intelletto, e dipenderanno tutti due da. Da tutti però che l'intelletto oltre la sua parte attiva, possiede ancora la capacità potersi di ricevere le idee, non aver copia di somministrare nelle specie alcune altre prerogative in fuori di questa, per distinguere la memoria; mentre egli è proprio di ogni capacità passiva, non pure il ricevere, quanto anche il conservare nel suo deposito ricevuto, non guasti per alcuna sua forma ripetere. Dal vedere qui appreso che l'opera stessa dell'intelletto, che quella che regola l'assimilazione, di tutte l'intenzioni e maneggi e di tutte le altre parti, vengono parimente insieme a distinguere l'apprensione e la facoltà, come due fatti separati della assimilazione medesima eseguita dall'intelligenza.

dare per immediata intuizione il passato, a tutta ragione appare un'ortale sentenza stando ben lontani dal vero. Apprendere immediatamente ed in sé stessa alcuna cosa vuol dire, che essa cade per sé sotto il dominio delle nostre facoltà, che sia in relazione col nostro spirito, e quindi ad esso presente. Intanto l'obbietto essenziale alla memoria è il passato, senza di che non più la memoria seria un fatto diverso: e il passato, come quello che non è e si può ritornare ad esser presente, per certo nel stesso può agire di per sé so lo spirito nostro, nè può attualmente esserci alla sua facoltà, se non è per l'intervento dello specie o dei fantasmi che la rappresentano. Sicchè rimane fermo da ciò che la memoria, lungi dall'aver per immediata intuito delle cose passate, sia certamente invece mediata e rappresentativa; in quanto cioè riconosce il passato nelle sue rappresentanze presenti.

E a dichiarare viemmeglio qual sia questa rappresentativa obbietto della memoria, si avverte che nel ricorrerci di alcuna cosa, non è che si riproducano punto le stesse modificazioni delle quali fummo altra volta affetti, nè che si replichino i medesimi atti. A ragione che in simil caso, di presente dovremmo provare affezioni sensibili o grate o sgradevoli, dovremmo attendere in atto, pensare, giudicare, effettuare voleri: di sorta che non più si avrebbe l'essenziale della memoria, ma o quello del sentire, o dell'attendere, o del giudicare, o di altra facoltà dello spirito. Gli è un fatto però che come nel ricorrerci di un dolore sofferto ad un gl'ide, non sentiamo di nuovo lo stesso dolore, ma ne abbiamo solo una certa ortale rappresentanza; così pure nel richiamarci delle operazioni intellettive già tempo compiute, e delle conoscenze ormai loro acquistate, non è che di presente compiamo alcune di quegli atti, o facciamo acquisto di nuove cognizioni. Soltanto noi ridestiamo soltanto la sensazione degli atti eseguiti, e le vestigia delle conoscenze già posse.

Queste cose, che la memoria raggiunga il passato mediante talora rappresentanze, e che questa s'essa differa dagli atti rappresentati da esse, non fatti che l'attenta esperienza ci rende aperti, e che non si possa rinvocare in dubbio per qualsiviegli nostra incapacità di penetrarne il segreto. Ma quale di vero è poi la natura di una specie o rappresentanza qualora, che ritrae gli atti semplici dello spirito umano? come cioè co-

Ma essi potran avere delle sensazioni che sono diverse dagli atti medesimi, e che nondimeno li somigliano, e li ritraggono tutti in sé? Oppure come in queste sensazioni avviene, che noi immaginiamo tutti altri volti succedersi in noi, mentre è impossibile il confronto fra quegli volti immaginati che più non sono, e le loro immagini che ora li raffigurano? o a meglio dire, di qual natura debbano esser mai queste specie o immagini verbate della memoria, perchè noi potremmo riguardarle come rappresentazioni di cose che più non esistono per noi, e con le quali non possiamo stabilir perchè verosimilmente paragoni? Non facciano della natura di immagine suprema il tentativo d'ignorar molte cose, ed anzi più di non poterle spiegare. E come per lo scienziato, così in questa, e in ciò che il progresso del libro verrà mostrando, ponete mente, che per tener distinto nelle scienze naturali il vero dal dubbio, e la parte sperimentale della ipotesi, è mestieri non confondere mai queste due cose differenzissime: il fatto, e il modo in cui detto accade.

Il fin qui detto riguarda la memoria in genere, e può adattarsi tanto alla sensitiva che all'intellettuale. And in della memoria sensitiva è proprio il ritenere le tracce delle cose apprese dai sensi, tanto più simile caratteristica competer deve all'intellettuale. La qualità di vero è di natura più costante ed immutabile che la corporea materia; come quello che è spirituale, e però incapace di accorciamento, distorsione, ed altra mutazione di sorta. Se dunque il corpo conserva all'analisi le specie delle impressioni sensibili, per impossibile e costantemente dovrà pure l'intelletto ritenere e riprodurre. Ma a proposito la speciale natura della memoria intellettuale, dopo quel che s'è stato dianzi discusso, sottratta in secondo l'applicazione tutta la differenza in questi due capi.

Primamente la memoria intellettuale ha per proprio il conservare le rappresentazioni degli atti spirituali dell'anima, i quali per loro natura non hanno nulla di comune coi sensi del corpo. Così se la memoria sensitiva si ridotta la forma delle cose vedute, udite, e tocche; la memoria intellettuale riproduce le qualità degli atti di potestà attenzione, di percezioni acute, di giudizi e di rappresentazioni vaganti, di conclusioni prese, e di affettuali animi prodotte.

Secondariamente da per se la memoria sensitiva ritiene i meri fenomeni sensibili, e se vuole le apprensioni sensitive dei

corpi, relativi ai vari atti giudicatorii del nostro spirito; la memoria intellettuale per come conserva le percezioni intellettive, nella forma d'idee chiare, distinte e allegorate, le quali vengono dopo i giudizi primitivi, secondari, e derivativi dell'intelletto. Sia purò che tali idee rappresentino oggetti corporei come le cose fisiche, sia che riguardino oggetti intellettuali come le metafisiche; la loro conservazione sarà sempre ufficio della memoria intellettuale: che per questo caso si dee mantenere distinta dalla sensitiva.

Nella attuale anal discrepanza riflessa, non si dubita imperò che l'uomo sia un solo essere misto, un individuo consistente ed intellettuale: a tale che ne i due fatti conosciuti non differa, non è che sieno separati fra loro accidentalmente, e non si abbiano alcuna relazione, e non dipendano l'un dall'altro in qualche maniera. Costosiachè in fine a quando l'io entrerà nella azione vitale che lo sua membra corporali: non vi sarà per noi altro modo, come l'etnologia lo mostrerà per desso, di innalzarsi e progredire nella contemplazione di verità astratte e meramente intellettuali: scotto che rivolgendosi a dei fantasmi sensibili, e poggiando ad ogni tratto su di essi. Vi ha delle altre memorie, vi ha delle figure per le matematiche. E in generale non può negarsi, nel che sono facili ed solamente a considerarlo, come il linguaggio, oltre all'essere l'istrumento e l'espressione dei propri pensieri, debba riguardarsi come la forma e il requisito essenziale dell'intelligenza: mentre se spesso si pensa ad astrarre come senza articolare parola, intrinsecamente, non è che si pensi del pari senza parlare alcun fra sé stesso, come nel calcolo e negli astratti ragionamenti si osserva. E di qui avviene che volendo ricorrendosi di cose intelligibili; cerchiamo ridotarci quei fantasmi sensitivi che ad esse dipendono, ed esse altre manca almeno la parola: laddove posate in oblio la parola, e allegate ogni altro fantasma, le verità più comuni si confondono nella memoria, e di vengono meno.

III.

Della memoria spontanea e della volontaria, e del modo onde facilitarsi l'acrobazia — Allorchando un'idea predomina fra tutte le altre, e tenesi a profonda impronta.

nella spinta umana; non vi ha cosa più comune, che il riprodursi di una per propria forza, senza nessun concorso di volontà. E in quest' caso la memoria deve dirsi interamente spontanea, e gli atti suoi di ricordarsi. Fugaci di questa spinta non è possibile però che le idee si ritrovino diversamente, tranne quando sono richiamate da qualche media causa, la quale abbia una sua o alcuna effluvia di tempo o di luogo o di qualità, come già per la riproduzione dei sentimenti diurni. Così si vogliono tornare alla mente molte proposizioni geometriche, tanto che al pensiero ne ritorni una sola: tanto per la associazione che esisteva tra la loro, quando quella furono apprese senza interruzione, e forse anche nei luoghi medesimi. Solanto ordino che la natura tiene nel ridestare le conoscenze apprese, costituisce quella legge che chiamasi associazione d' idee, esprimibile nella forma seguente: Che le idee associate si assommano ad esser presenti allo spirito, allorchè sono richiamate da qualche altra idea, che abbia con esse alcuna delle relazioni create.

A descriverne il primo caso anzidetto, esiste legge in doppia modo si avvera. Talora con spontanea spontanea, e senza direzione di volontà: siccome accade quando è in stretto il legame fra le diverse idee, che al ricordarsi di una, tutte le altre anche con facile svolgimento si riproducono, tal che la volontà neppure possa ritardarle, non che del tutto impedite. Talora poi la volontà dirige a suo piacere lo svolgimento medesimo, provocando fra le diverse idee, quelle necessariamente che hanno maggiore relazione con esse di cui riservarsi vogliono: nel qual caso la memoria è volontaria, e gli atti suoi dicono di remembranza. Sappiate, dice all' uopo la signora Edgeworth, che il vostro amico abbia perduto il cappello - egli si sorride che lo avea nell' uscire di casa; ed in ciò erri nel suo concetto di tempo. Per qual ragione è egli certo? dove andò mai l'ultima volta? Sapea nel suo concetto che richiamando i diversi luoghi, farà forse pervenire all' inteso. Ma nell' andare piovuto, e il cappello ha dovuto restare bagnato: nel ritirarsi dove lo ha dunque egli posto? Facilmente lo avrà messo ad asciugarsi: perchè siamo già presenti a ricordarlo (a).

(a) Per non perdersi non sempre vuole affidarsi di andare ad una cosa, ed erri di molti anni in tal età di che fissano la remembranza, ed opporre in modo al capo ed cuore, di non si po-

Inferire a rendere quanto più facile e spontanea si può la riproduzione delle passate idee; è necessario 1° di non averle quanto più distinte e adatte per noi si può, mentre riguardate con più lunga meditazione, distinguono più facilmente altre scolpite in pensiero. 2° Continuare per studio nell'acquisto delle conoscenze, ed ordinare con la più stretta disposizione di materie, quelle idee che si vorrà scimmiare apprese: il perchè è ottimo metodo per soccorrere alla memoria, il disporre sotto vedute generali un numero copioso di fatti, che senza ciò rimarrebbero in mente senza ordinati e confusi; come è ottimo il distribuire per ordine di materie le cose apprese, senza perdere di vista la reciproca loro relazione. Ed è per 3° di gran profitto accostarsi al difetto della memoria, con far ricorso ad alcuni oggetti sensibili, i quali abitano con le nostre idee qualche relazione. Quante verità non ridotta la semplice presenza della Figura geometrica? quante idee non rievoglia all'istesso la vista di una altra, in cui appaiono espressi i piani e gli angoli voluti, senza l'osservazione delle carte geografiche al viaggiatore?

IV.

Se la fantasia debbasi considerare come un fatto distinto dall'intelletto che della immaginazione. — L'immaginazione consiste nel riproduzione dei fantasmi sensibili, fatto per modo da non riconoscerne in esse la rappresentanza di cose altre volte apprese da noi, in che differenzi dalla memoria sensitiva. Del vedere intanto che le cose immaginate possono essere in varia guisa disposte, ed ordinate differentemente

tra sempre alcune leganze con altre molte cose, che riproducono le passate. Vogliamo distinguere, e non scappiamo quasi di via. Riteniamo incerti nel passato, rivedendo i mille fantasmi; ma senza dimenticare alcun profilo, riteniamo quasi mircoli in un istante del quale si diventa anche più arditi l'uomo. Maglier parlo e altre fanno aperte la natura e non lei uguo, senza altre contrapposizioni: giacché è di esperienza, che la non corale avendo la non con uguo dire, ritorna a non sempre improvvisamente da sé. Quanto col non ha lunga strada la dimenticanza, e le cose dicono poco in stato; ciascuno uno per noi tutti: sentimenti veri, gli istinti, le immagini delle conoscenze, i desideri e i voleri rivolti nei piani non della nostra ragione: parole fondamentali, un qualche, nella storia della vita interiore dell'uomo.

per noi, da ideare e produrre degli oggetti, che mai non faranno visti e concepiti d'uomini; vennero inoltre ideati nella natura, che atto dell'immaginazione, debbono riconoscere nell'uomo una superiore classe di operatori creati, le quali da vari fantasmi immaginati ne formano, e dei mezzi facili ed opportuni ad immaginare in nostro profitto le opere della natura, e degli oggetti che si riproducono per la bellezza de' loro forme. Nel primo caso le dette operazioni nascono il nome d'*ingegno*, e continuano nel rilevare alcune verità facili e perfezionare le opere della natura, e ad utilizzarle le nostre vantaggi; nel secondo costituiscono la *fantasia*, e son ricche ed intricate di certi oggetti con tali sequenti, che si attiene l'universale estensione di essi. Onde dicasi, a guisa di esempio, uomini d'*ingegno* coloro, i quali inventano un istrumento che con minor fatica e maggior profitto si presta a lavorare la terra, ovvero una macchina che conduce ad un istante cui non potessi altrimenti ottener, e si chiamano uomini di *fantasia* il pittore, lo scultore, il poeta, il music, perchè esprimono l'idea di un bello in differenti modi ed in oggetti diversi.

In breve: l'*ingegno* e la *fantasia*, sono nel significato prodotto, come due fatti inseparabili. Nascono dal primo le industrie e i mestieri: le une che rendono più perfette ed utili le opere della natura, con vantaggio le forze e ben produttive, come la caccia, la pesca, la pastorale, l'agricoltura, l'artigianato domestico ec.; gli altri che si avvalgono dei materiali che la natura fornisce, per ornare con essi al miglior modo alcuni effetti valuti, come son tutti i mestieri che istrucono per molti vie ad arricchire i comodi di una civile vita. Preside poi la *fantasia* è rivolta ad attuare in vari modi l'idea generale del bello, le sue produzioni vengono appellate belle arti, quali sono precipuamente l'architettura, la pittura, la scultura, la danza, la musica.

La differenza delle opere d'*ingegno* e di *fantasia*, si fa conoscere nei due generali principi di delle industrie e mestieri, e di delle arti belle. Stante che le industrie e i mestieri, sono riposti nella perfezione di mezzi all'ottenimento dei tali effetti voluti, poggando sul principio unico della *fertilità* dei mezzi e conseguendo un utile, si che tanto più perfetto si dicono, quanto è maggiore questa medesima fertilità. Come poi la *fantasia* è volta alla formazione di alcuni bello ob-

bello; ne emerge che il principio comune della bella arte sia la bellezza di un concetto espresso in diversi modi, ma rispettando costantemente nell'opera una certa varietà, per non dividere e confondere la potenza dell'uomo; nell'opera vera, per non ripiegare alle leggi della natura come dell'intelligenza; ed in fine nell'opera interamente per noi, intera la gradevole impressione che su l'anima nostra produce.

Ora per la conoscenza dei mezzi finché a conseguire un utile nelle opere della natura, non è propria che dell'intelletto: il quale non applicato, ad esempio, le sue speculazioni attente al materiale che l'esperienza presenta, perviene ai risvolti della Meccanica. Né ad altri appartiene che all'intelletto, la conoscenza dei requisiti richiesti alla formazione del bello ideale: mentre la bellezza degli oggetti non può ripetersi, se non dalla concorrenza di alcune condizioni che rendono bello un pensiero (quali meglio vedremo a suo luogo essere quelle accidentali della verità, dell'unità e della bontà di un essere, caratteri universalissimi e primordiali fra tutti); ora per non vogliamo ammettere, che si possa produrre un bello oggetto, senza che si fosse avuto nella mente giustizi.

Dal che senza altre inferenze ciamano, non essere l'ingegno o la fantasia, se non l'incognizione razionale graduata dall'intelletto nella formazione delle sue opere, sia d'industria e sia di bella arte: di sorta che nulla è il bisogno di formare di cose due altre operazioni definite, e della immaginazione e della intelligenza 'medesima.

ART. 4.^o

Dei beni e mali, e quindi dei piaceri e dolori intelligibili

I.

Che oltre ai sentimenti piacevoli e dolorosi, esistano in noi pure le sensazioni dei beni e dei mali — I sensi del corpo, suscettivi unicamente di ricevere affezioni concomitanti e arretrate alla loro struttura, si limitano ad appropinquar le cose al solo presente, e come elettive o come producenti noia. Sieno quanto si vogliono gravi i mali che tengono dietro a un qualche piacere, niente più che in-

bruci i beni che succedono a un qualche dolore; i sensi del corpo, non avendo né gli uni né gli altri presenti, non li subiscivono, e non li sentono.

Non è lo stesso dell'intelligenza dell'uomo: la quale sente appena che un piacere fa cessar da più forte dolore, o che distrusse un più vivo affetto; lo giudica, corrompilo e contrario al nostro essere umano, contraddittorio al benissimo del tutto, e lo dichiara un male: come quando l'inferno rifiuta una condotta virtuosa, perchè la giudica di nocimento al suo stato. Ma per conservar giudica come bene quel dolore, che è sì libera da più acerbo martorio, e immagini in qualche modo la condennazione dell'uomo. Così per opera di orride sperienze e comparazioni di pueri, che costrincono come che sia al nostro ben essere, e di dolori che sono mezzo a rimedio per conservar questa ed accrescerla; giungiamo a far giudici, che si sono dei pueri; quali non talora presto distruggono e corrompono, e dei dolori che sono buoni perchè conservano e perfezionano. Si chiamano beni quelle cose che si arrivano miglioramento e conservazione, dovchè danno mali quelle che inducono in noi distruggimento e corruzione.

Se non che tal ragione non viene parziale, subordina volente agli effetti utili e nocivi che derivano in l'uomo nostro. Per la sua natura di ogni influenza buona o cattiva che le cose abbiano sopra di noi, possiamo considerarle negli oggetti il complesso di tutte le qualità che li costituiscono, chiamando beni quelli che hanno le perfessioni proprie della loro peccante natura, e mali le sole deficienze delle perfessioni esistenti. Nella quale accezione gli esseri son tutti dei beni, perchè tutti includono almeno qualità perfette, ed, ove altre non sian, almeno l'esistenza. Ma fra di essi quelli tengono primo luogo, che hanno maggior pienezza di qualità: cioè Dio è di ogni altro bene il maggiore, come quello che abbraccia la pluralità stessa dell'essere, e tutte le ha in quelle perfetti; tra le creature poi sono maggiori quelle che più hanno perfetti conservate alla loro natura, con meno le altre che se includono meno. Queste sì mali sono mal peggiori, qualora appartiene una più grande pienezza delle qualità proprie di ciascuna esse: come se il generale all'uomo l'uomo un composto di anima e di corpo, e l'avere il peso cor-

vizio delle sue potenze; segue che sia un male per lei l'essere priva verbigramente di un senso, come della vista o dell'udito; ma che sia ben più grave male la morte, perchè non toglie pure un solo senso, quantochè dissolve l'intero congiunto. Questi sono i beni e i mali assoluti ovvero esteriori, riposti o nel complesso delle perfezioni proporzionate a ciascuna ente, o nella privazione delle qualità naturali a ciascuna. Però anch'ora non sono ora il tempo di tenere su di essi più completo discorso.

II.

Che i beni e i mali non sieno sensazioni, come che dall'intelletto. — È questa una verità che emerge dalla nozione medesima dei beni e dei mali. Che cosa sono essi? Non piaceri, non dolori fisici; perchè vi ha delle cose piacevoli che giudichiamo cattive, e delle sgradevoli che consideriamo essere buone: come è un bene la fatica perchè ci toglie ai mali dell'ozio, ed è un male l'intemperanza perchè ci priva del bene della sanità. Onde i beni ed i mali non consistono non solo, ma contrasti spesso ai piaceri e dolori corporali.

Se poi la è così, già resta fermo che essi non sieno del dominio dei sensi. Ristretti al solo attuale, questi riguardano come bene il diletto, come male il dolore. Sia necessario il primo, sia giurativo l'altro, la sensazione non si mala per questo; e non deviate dal sentire come avviene il dolore, o come confuso a sì stessa il piacere. Perchè i sensi non sono giudici del bene e del male.

Ma in che consiste positivamente l'opera e il bisogno dell'intelletto nel prendere conoscenza di tali, è necessario dopo ciò dimostrare. Cosa la qual cosa contiene arrettori, che la idea dei beni e dei mali sono sempre il risultato di un qualche confronto della cosa che noi diciamo buona o cattiva, con la conoscenza o il perfezionamento, o col distruggimento ed imperfezione che ne deriva nel nostro essere. Mercoledì nella realtà dei beni e dei mali, noi ci serviamo di queste due regole. La 1.^a è, che sia un bene il diletto qualora o ci libera da una maggiore molestia, o ci apporta un più grande piacere; e la generale che sia un bene tutto quel che o ci toglie un' imperfezione, o ci conduce

ad un miglioramento. La 2^a è, che sia un male il piacere sensibile o di la perdere un diletto maggiore, o da se venir sopra un più gran dolore; e genericamente che sia un male ogni cosa, che ci spaglia da qualche perfezione e ci rende disordinati. Queste regole poi non sono altre, che norme direttive degli atti comparativi del nostro intelletto, nel conoscere i beni ed i mali.

Di vero egli è chiaro qualmente ad apprendere alcuni che sono beni, ne meritati compenso o porre a fronte tra loro, giusta la 1^a delle due cose create, le cose che diamo bene, con la imperfezione che viene detratta, o col perfezionamento arroccato. Nel qual paragone scompare noi il danno ricevuto, o il miglioramento voluto, maggiori dell'incendio e del dolore sofferto per la cosa stessa; giudichiamo che questa, nel via della inconvenienza che l'accompagnano, sia non pertanto un bene; come secondo ad esempio per l'essenzia delle membra, il quale convenchè sia rinvenevole tolta alla natura pigraia dell'uomo, è però da tutti confessato qual bene; e per quella lautezza che fa essere in tutte le membra, e per l'incremento che dà alle medesime facoltà dello spirito. Quanto poi al conoscimento del male, è manifestato stesso, come abbia luogo una simile comparazione delle cose che vien giudicate cattive, con le perfezioni che distrugge, o con dannosi effetti che genera. Non vero che, giusta la 2^a della predile legge, per caratterizzarsi alcuni che sono male, debbia nel paragone risultare minore il guadagno che la perdita; cioè a dire che, a differenza del bene, un capo per avere un male, verifichasi che è nel vanto da quella cosa più danno che vantaggio, più imperfezione che miglioramento. E così compare un tale, per modo di esempio, l'ingordigia, perchè eccita e non lungo andare la fame del corpo, e contrasta sempre le menti.

Se poi siamo atto di comparazione più competere ai sensi del corpo. Il corpo, come appreso alla natura il veduto, ha per proprio l'essere impenetrabile; onde i suoi membri sono separati affetto da certi limiti che la natura interpose fra di essi, in guisa da non potersi confondere e frantumellare giustamente. Non vi ha usito sugli occhi, nè vista nelle orecchie e nelle nari o nel gusto. Nel piacere non vi è cosa del suo contrario dolore, nè nell'atto di un

dolore erri il collettivo di un tutto opposto piacere. Se sento la fame, non provo nello stomaco il piacere della società; se gusto dolci cibi, nel mio palato non vi è sensazione di amore: non vi ha tenebre in terra se veggio luce, nè vi ha luce per gli occhi miei se non fra le tenebre. E così in tutti i sensi del corpo non erri mescolanza veruna, non analogia che li legni, non affinità che gli approssimi: tanto che mai non più un dolce taste o un verde, pervenire a congiuntermi che una forma un colore ad un suono, per quanto tu t'ingegnerai coi strumenti non erri.

Eppure comparare vuol dire avvicinar non solo col porre due cose diverse, ma limitandole fra loro, per quanto esse il comportano, in una cosa sola — in maniera da rilevare in che essi coincidano, e in che l'una vi differenzi e magari non identica con l'altra. Per conoscere così se un triangolo sia maggiore di un altro, dobbiamo in mente metterli sovrapposti, e identificarli fra di noi in quanto il possono, per rilevare in qual parte l'uno eccedeva o si combaciava, e in quale i termini del primo eccedono quelli del secondo. Senza tal tale avvicinamento a relativa identificazione, le idee rimarrebbero sempre disgregate l'una dall'altra, e nessuna comparazione potrebbe quindi aver luogo.

Sia, invece per tutto ciò che il comparare si riguarda, ed in particolare il conoscenza del bene e del male, prodotta dagli atti comparativi giusta le due norme menzionato, non converga meno che all'infinito, come una locusta concupisca dello spirito, in cui il senso non entra, se non formalogli il dovuto materiale: di che nell'ideologia verrà appostato scapito dichiaramento (a).

(a) Con aver detto che nel conoscere i beni e i mali debbasi limitare l'opera comparativa dell'arbitrio, non arbitraria, senza quasi che finora tipo è appunto quello, di trovare l'alto e di scriverlo, ed afficere su tal paragone.

La natura senza staccarsi il tanto detto dell'uomo, vuole nelle cose avvicinare peraltro a tutti da sé. Qual cosa più più comune del sapere che che ciascuno si paragoni fra loro, e nel che ad esso contrasti; in che consistono i beni e i mali relativi? Adunque anche per le molte altre operazioni dello spirito, fare è conoscere etichette per questo, tanto le delle comparazioni di tutti ad ognuno, di noi fra noi per l'intelligenza; che non darà meno il quale dar permissione a discernere quel che gli compare maggiore, e che meglio soddisca evitare, in meglio della sua modesta mente. Lo scapito, allorché vengono, in una cosa morale gli stessi esempi per natura ve-

Quasi sieno le diverse specie dei beni e mali relativi— Vedremo i beni e i mali come assoluti e relativi, secondo le cose o si riguardano nelle sole proprietà di loro natura, ovvero anche nella influenza che esercitano su la costituzione dell'uomo. Ora in qui parlo delle specie varie dei beni e mali nelle loro relazioni con noi, in quanto interessano, o no la nostra potenza, o perchè sono ad esse causa di perfezione o di detrimento, o perchè rannodano qualche connessione o rapporto al proprio essere, e quindi o possibili o distruggibili. Perchèchè nessuno agisca riguardo la cosa di noi, gli atti in sé stessi perfetti od imperfetti, se formano l'oggetto della intelligenza, non la sono punto della nostra appetizione (a).

ci della spinta, e non forza da impiegarsi ad altro, se non a renderlo ragione dei giudizi più proficui, e dimostrare con que principi universali, e, quando l'esigesse il bisogno, e volentieri.

Se l'argomento dei beni e mali, non può essere trattato in questa linea, se non per quel che incide a bene o male in tanto degli appetiti istintivi. Non dobbiamo dire dei beni (ed in ragione appunto anche dei mali) in quanto impegnano il cuore dell'uomo, atteso in questo consistono e si placano le nostre appetizioni, sia per gli istintivi, istintivi che al nostro cuore attraggono, e per quel che formano che deturba le sue, nel trovarsi di tali qualità forti, che escludono con la loro stessa presenza la nostra libertà, le nostre del loro stato e lo ingombrano e noi, ed tale che non potremo proscioglierla o per la fortuna o negli altri o nel nostro potere. E non legge neppure, un fatto proprio della natura umana, che non si appettano cose le quali non si riguardano, le quali non si accattano mai i nostri appetiti, o per gli istintivi istintivi, o per quell'istintivo e naturale interesse, che le cose vogliono con le loro qualità a noi distinguere. Bisogna ogni rapporto, rimova ogni collegamento, tutto la cosa rimanga neutra ed indifferente per noi; non entrano alcun impegno nel nostro cuore, e lasciano le appetizioni a loro riguardo regere in perfetta calma. Con ciò non intendo che ragione di specie fatta, ma anche soltanto, quel tale gli altri che sono attratti in noi, e noi deturba, che della costituzione della nostra natura.

Intanto nelle nostre l'una cosa si legge con l'altro: il che significa sempre secondo per la libertà, la quale incide in un tale modo, riguarda i rapporti dell'uomo colle della nostra natura, e deve combarsi in tali per non disgiungere la nostra mente dalla natura. Per tal ragione a far chiaro l'istinto speciale dei beni e mali relativi, si converrà accennare gli assoluti, come quella che qua e là, hanno la ragione e l'essenza, mentre gli altri che non con la quale ha per noi, senza ragione di bene, debba distinguere in sé delle qualità per le quali

Qual s'è ella sia la nostra condizione presente, certo è per ciascuno come stava sera nella mente l'altra, d'entro cui

o grandi in noi qualche interno profitto, e che convenientemente stanno alle proprietà di nostra natura, e perfezionamento della sua stessa potenza. Succome poi appaite dal visibile che non son da esser di distruzione per noi, e di salute che o non siano, o non debbano di esser, e vagliasi loro infusione e debilitazione nella nostra natura, e che non deficienza di buona qualità, ma inefficacia che produce a noi male. Quindi l'animo dotto, siccome un integro uomo, mostra per qualità deficiente la qualità sana: boni e mali relativi fondati in gli accidenti, propriamente in noi stessi e in li suoi, e una natura formata di proprietà positive, e capace però di ricevere e produrre perfezionamento, ovvero una natura mancante e corrutta, così a prova delle qualità perfettibili, e buona pace di salute a quadrangola violenza a lei natura d'alterarla. Ma più che un uomo, quando è liquali di maggiori proprietà darsi per perfetto, la comparazione degli stati che un uomo stesso, saprà che il bene quando ovvero esistente, dipende dal compimento delle proprietà naturali ad un talo, salvo lo stato che una natura perfetta dovrebbe il male esistente, importante se presente la privazione di quadrangola proprietà, non vuol dire altro che una natura imperfetta.

Emerge da questa cosa, che i boni e mali relativi differenzia fondamento in gli accidenti, ovvero nella perfezione e nella imperfezione degli stessi: stato che non essi boni, e di quel non darsi di qualche proprietà naturale, e naturalmente e nei a propria degli accidenti relativi, ed in lo stato di aver, che non suppone una deficienza in noi stessi e nelle cose che lo esprimono. Tuttavia i boni e i mali relativi sono conosciuti da noi come diversi dagli accidenti, ovvero dal partito e dall'impedimento. Questi sono stessi apparsi in noi stessi, e nelle loro proprietà intrinsecche; quelle invece sono gli stessi e anche le appaite non delle facoltà nostre, dipendenti nella influenza che esercitano nel nostro stesso individuo, e con un singolarmente naturale ed accidentale, come ad es. è poi osservato della vita, e con singolarmente contraddittorio ed interno, come succede in vista di quelle parti dove la vita e le operazioni nostre, appunto e necessariamente giustamente li stessi nostri potenze.

Questo non primario stato in disordine e la dipendenza del boni e mali relativi dagli accidenti, nella linea in cui si va verso alle differenze stesse di questi, debbono rispondere altrettanto chiaro dei primi. Partenza un bene assoluto e è tale che include ogni perfezione possibile, e che completo in sé non possa nulla di più ricevere, poiché nulla gli manca; ovvero comprenda tutto perfezione relativa, mentre di boni esiste che non è meno, in grado che passa in sé di cose compiere un tale oggetto e di più perfetta natura. Ma ciò lo derivano dal bene assoluto in ragione e fatto. E non che lo fatto in che lo verità e la perfezione possibile, escludendo ogni bono; l'altro che per noi gradi e misure di un qualità, resta pervenuto sempre da più e meno natura nostra: il male esistente si manifesta non per essere giustamente infuso, mentre quello che dovrebbe escludere ogni ragione di bono esistente, e quindi annulla l'esistenza reale verrebbe una

tutti corriamo, di uno stato nel quale trovisi ogni perfezione, e da cui sia rimossa ogni cosa contraria alle nostre facoltà, e distruttiva del nostro ben essere. E questa l'idea di una felicità perfetta, ovvero della fruizione di un supremo bene, che tutto appaghi il cuore dell'uomo, senza la-

ngazione materiale, in sulla via di ogni ostacolo. Esser libero e di un amore, non composto da ogni natura finita, qual è la loro limitazione materiale; e di un sentimento, non composto da qualche natura umana, qual è la percezione di un uomo, e il uso di alcune facoltà intellettive nell'uomo. Essendo dover che il bene esistente soltanto, non avvenga ad limite materiale, ed accidentale dell'uomo e per questo termine, non è composto ed alcun male; donde ogni bene esistente finito, resta limitato per sua natura, e quindi necessariamente in se stesso è male esistente della limitazione, che è l'impedimento materiale; oltre tutte quelle accidentali che possa in esso aver luogo, in forza delle esteriori cause, che qual sua natura finita non può compie volere.

I beni e i mali esistenti finiti, di tanto spaziosamente poi, quanto sono gli ostacoli del quale distacca e le qualità positive e le loro privazioni. In generale noi lo dividiamo in due classi: *effimeri* e *beni e mali eterni*. I primi composti della nostra natura, e esistenti nel proprio essere, nelle sue facoltà e nei suoi atti, in ogni bene e in ogni male, nella loro limitazione, ovvero nei difetti loro essenziali; tali sono non solo che gli stessi esseri materiali, e spirituali e di altre loro parti e del loro della loro delusione e per questo. Dal che si riconosce come tutti gli esseri finiti sono sempre dei beni imperfetti, perchè inclinando sempre alcuni quella perfezione, ed una tale mancanza appena l'esistenza; non sono, perchè stanno di un loro finito, perchè di avvenire in forza di un male, e accidentale non che è materiale.

Costantemente e queste generali divisioni del bene e male materiali, anche i relativi si concepiscono e come infiniti e come finiti. Non un relativo finito non può essere che lo stesso bene stesso, in quanto produce in noi uno stato di perfezione che appaghi tutte le nostre facoltà, in che si ripeta la felicità suprema. I suoi relativi finiti e come più interni al nostro essere, sono quelli che conducono nell'ordine delle proprie facoltà; e sono relativi cioè relativi negli obgetti che ne decidono. I primi relativi sono diversi, e secondo delle diverse nostre passioni: onde una legge e mali materiali il vero ed il falso, un bene e mali morali la virtù ed il vizio, e anche di bello ed il brutto, *stato* il generale ed il nostro alle qualità superiori che relativi poi, non tutti occupando raggiunge nella sua e nelle persone.

Tutti questi beni finiti si reggono di ordine l'obbetto della nostra opposizione. Però tra i beni finiti relativi a noi lungo avviene la collazione dei vari beni tra loro, non che dei beni col male. Appena da ciò l'uomo è costretto, in virtù vedere il male, e colare in seguito di una certa misura, e dover ben che gli si offrano più di appetito, e finalmente non calcolando di noi, che chiamato ragion morale.

viene una altra brama. Ma se per ciascuno come l'idea di un bene umano, e di una compiuta felicità che ne discende in noi, non abbiano alcune obbligate, alcune resistenze, durante il corso di questa vita mortale. Lascio ora dimostrato a voi lungo l'idea di un supremo bene, facile, e costante alla spietta natura, non avere altre obbligate che Dio; né la felicità suprema consistere in altro, se non nell'atto dello spirito che ne finisce.

Discendendo dal sommo di un Essere supremo al terreno, in cui solo può riposare il cuore e la mente dell'uomo; noi una traversata nel giro delle cose finite, delle quali noi siamo parte; non troviamo, due, altri beni, eccetto quelli che a nous intrinseci a noi, o che vengono dalla circostante natura possiede. E qui la prima divisione dei beni e dei mali in due classi: l'una spettando l'uomo intero, o pure in particolare l'esercizio delle singole sue facoltà; l'altra riguardando gli obbligate esteriori, nei quali alcuna prelibabile o distruttiva qualità si ritrova.

Sotto il 1° rapporto, affinché noi possiamo riguardar come un bene il nostro cuore e il nostro conservamento, onde l'anima di sé chiamato per amor propria; i beni e i mali in tante inferiori classi si riducono, quante sono le varie facoltà nelle quali producono perfezione o detrimento. Lascio se l'intelletto con distacco ai suoi giudizi dedurre, trascorre sempre dal noto all'ignoto, e progredisce dall'uno in un altro vero, formandosi degli obbligate adeguati e completi; seppur che l'aritmetico analizza di scartare ragionando l'osserva verità delle cose, in che sta vita la scienza (bene logico); sia per l'intelletto, nel tempo di questa vita, il compiere dei beni. Nel che poi una cosa sta buona, diventa l'obbligate della volontà: sì che in generale ogni bene importa una certa relazione con questa potenza. Ma in particolare ciò che rende perfetto la volontà, e la conserva di l'idea predominio su gli appetiti, è l'abito suo di operare in modo conforme alla ragion morale. Pertanto la qualificabile in modo conforme alla ragion morale. Pertanto la qualificabile di essere giusta consiste in virtù: in quale è perfetto il bene speciale della volontà (bene morale). Il bene della fantasia è il bello, perchè tutte le leggi del bello, gli obbligate contengono la fantasia, e meno alcuna la rendono alle opere delle belle arti (bene estetico). Per fine non vi essendo altro bene più nostri sensi, meno ciò che rende più perfetto lo stato

del corpo e l'uso degli organi suoi ; rimane a dire , che il bene della seconda parte dell'uomo sia il piacere subordinato al piacere (bene fisico). Tutti questi beni tutti si possono dire *sensitivi*, perchè risorgono nel solo individuo che li possiede. Contrari ad essi sono il falso , l'ingiusto , il brutto , il nocivo.

Quanto al 2° rapporto intellettuale , erri dei beni e nelle cose e nelle persone. Questo non tutto ciò che la natura, l'arte e la stessa società apprestano in servizio dell'uomo e non da conservare principalmente fra di esse ; poteri , le ricchezze , il lusso , la effluvia , gli onori , e tutti i comodi necessari alla vita. Alcuni pervengono gli stessi uomini individuali , e pervengono luogo fra di essi i parenti , gli amici , i compatrioti , e tutta l'umana famiglia ; con tanta maggior preferenza , quanto se agiamo come nostri benefattori , uomini virtuosi ed utili. E tale è differenza dei primi , sono i beni fisici che si *domandano* *estrinseci*.

IV.

Degli effetti contrari nello spirito della presenza dei beni e mali relativi, ovvero della letizia e della tristezza — Come l'uomo per costituzione di propria natura, tende sempre al conservamento e la superiorità del suo stato, quanto abborre dal retrogradare nella via della infelicità ; si si fa chiaro che la presenza dei beni e dei mali , debba cagionare sopra lui due moti allatto contrarii : piacevole l'uno, l'altro sgradevole. Or quella sensazione piacevole dello spirito umano , incitata dal possedimento di un bene senza apparenza di male , si addormenta *letizia* ; e vice sominata *tristezza*, quella sensazione sgradevole dello spirito , nasce dalla presenza di un male qualche. Onde con tutte le diverse specie e i vari gradi di letizia e tristezza , quanti i beni e i mali morali , e la loro ineguale intensità.

Senza voler per la lunga con nomi parole, sentarsi ora da se come sia nociva per quanto avviliva, quella sentenza propagata da certi così antichi che moderni filosofi : i quali colti di mezzo tutti i piaceri e dolori intellettivi, lasciavano all'uomo soltanto i dolori sensitivi che nascono da un male aspro e violento, e i piaceri sensitivi che importano un male grave e leggero nell'interno del corpo. Erri oltre a questi,

io dico, e la letizia e la tristezza: l'una derivata dal possederne di un bene, l'altra dalla presenza di un male: però entrambi piaceri e dolori intellettivi. Giacchè i beni ed i mali non essendo appesi, per quel che le cose discorre il contenuto, se non dallo spirito; già senza più di là chiaro che non possa essi produrre, in quanto son beni o mali, nessuna dolor o letitante affezione negli organi. Tutti quelli che seguono i piaceri e dolori intellettivi, dovrebbero indicare quei sensi furono giustamente commossi, allorché Aristotele e Keplero significarono cotanto altamente la vita letizia per le loro teorie: dovrebbero dire qual piacere risiede nel cervello Lagrange, quando così ingolliamoci tra lunghi calcoli, da poter accreditar, e comporre da forti deliqui: e dovrebbero pur dire se il gran numero degli uomini giusti ed infelici, ebbero mai a goder d'altro quaggiù, fuori di quella dolor acquiescenza su la tristezza delle proprie azioni, la quale è ben altro che piacere corporeo. Vanto come poi sono i sensi quelli che determinano il piacere del giurisdice, da ciò che erroneo danno alla sanità fisica; quanto che anzi essi erreranno spesso ciò che la sanza, e ciò che la coscienza appellano. Da ultimo se farne potremo a finale e di altri parenti, se i vincoli dell'amicizia e la carità per fratelli, siano a noi di piacere corporeo, segua che li sentire può dirlo: e può dirlo se ci sia, pronto a sacrificare piuttosto per cui ogni personale interesse, tutti i piaceri suoi, e financo la vita.

Che ora si opponga, esservi dei beni e mali gustati pure dai sensi, come il sodio, uno delle virtude, il moderato esercizio del corpo, la copia delle cose necessarie all'agiatezza del vivere, ed altri simili; servano facile risposta il far noto: essere in simili casi i piaceri e i dolori fisici congiunti ai beni ed ai mali; congiunti i sensi con l'intelletto; trovare in essi ciascuno alla sua volta di che potersi ed irritarsi: come è per l'uomo stesso il riposo, per l'animale il cibo, per l'infermo una pozione salubre ed in una gradita. Ma da questa unione tra il corpo e lo spirito, non segue già la confusione di entrambi, e degli atti propri del ciascuno. Non segue, da vaglia, che il corpo appenda quelle cose come come beni o come mali in lungo dell'infelice, e che non si limiti a gustarli come meramente piaceroli e dolorosi, lasciando allo spirito l'ufficio di giudicarli come

bene o cattivo. Imperocchè andando di concerto in detta ipotesi i beni coi piaceri e i mali coi dolori, in verità il bene e il male si uniscono, nella obbligatorietà della cosa, col piacevole e col doloroso. Però quanto a noi sta sempre fermo, che l'intelletto apprende le cose come buone o cattive, e il senso solamente come grato o sgradevole; ed malintende due differenti modi di riguardar la cosa, potremmo attribuirli al sensi soli. Sicchè negli esempi recati, le medesime cose dall'intelletto son giudicate buone o cattive, dal senso piacevole o doloroso: e la stessa bevanda è considerata dalla mente dell' inferno come salubre, dal suo palato come sgradevole (a).

Del pari che per piaceri e dolori fisici, così pure per gl' intellettuali, la mente in alcune circostanze una volta ed una tristezza, derivata dall' attuale presenza di un bene o di un male, e che per questo vagherà domandare per sé: come quelle di che sopra ho menzionate. Ma pervenuti del tutto contraria, che il subile *conter* di qualche letizia degenera in un' opposta tristezza, ricorre il desiderio di una tristezza o per noi di contraria letizia; egl' stati positivi veduti, appagati una letizia ed una tristezza di privazione, in rapporto alle quali arrivano il gran detto del Socrate, che *Al vice al compimento al dolore, ed il fatto risiede nel cessar del-guadare* (b).

(a) Tanto a si rivela è pure la nostra talora col corpo, da derivare ad ogni letizia contraria l' influenza delle cose. Anche, se già stati tali e tristi dal medesimo spirito. Basterà a malis conoscere che quando l' esaltazione del corpo non è né arrestata né troppo alta, noi più darsi meno e giustizi; un meno più tristi, quando non è così nuovo del giusto. Così pure la letizia contraria non pare alla privazione e alla insoddisfazione del nostro spirito, e secondo che è così è rivante, e che segue a un la contrazione per la sua via, nelle qualità derivate a con la giusta ricorrenza.

(b) Nel *Lettere del Proterope*. E non si ripeti la letizia e la tristezza di privazione, essere magari delle passioni. Che non era che un piacere e dolore intellettuale un divenire attuale per noi, secondo a loro riguarda, come già al proposito delle affezioni gradire veramente, che non tanto diletta, ed tanto terribile e opposto affetto di privazione: un; quanto a noi di tristezza ed vedere insieme quel giuoco, e di letizia al cattivo libero da quella noia. La ragione del giuoco: egl' remani con trasaliti queste cose.

Dell'appetito intellettuale in generale, e delle sue specie diverse

I.

Dell'appetito intellettuale, ovvero della tendenza alla felicità in generale — Nel che non sono affini a noi come dotata di alcune proprietà e di alcune altre mancante, l'intelletto nostro, trovando la sua l'obbietto non cognoscibile, la pensa tutto o come perfetta o come imperfetta, o qual bene cioè o qual male esistente. Or poichè nell'appetere alcuna cosa nella sua esistenza e nel suoi attributi consiste la verità, la quale per questo non è che la singolarità dell'idea con l'obbietto (*adquantum intellectus ei rei*); e poichè nel conoscere la verità sta riposto il bene proprio dell'intelligenza; conseguiva che tutte le cose, in quanto sono cognoscibili da noi, hanno a nostro riguardo una generica ragione di bene, inseparabile dalla loro natura: tutte il quale rapporto formano tutte l'obbietto della nostra appetenza. Stante però che tra gli esseri cognoscibili si dee distinguere quello che ha tutte le sì le perfezioni possibili senza congiunzione di male (bene infinito), da quegli altri tutti i quali hanno un bene ed un male frammisto (beni finiti); ne viene questa differenza a significare che il primo farà l'obbietto necessario della nostra tendenza, come quello che non l'intellettuale con veruna ombra di male; mentre gli altri, portando sempre qualche imperfezione con sé, siccome sono appetiti da un lato, così possono essere evitati dall'altro, e non costituiscono perciò necessario obbietto delle nostre appetenze.

Quindi si consideri che se noi non ci fermiamo l'idea di Dio, tranne che partendo dagli effetti visibili, e corrispondendo qual causa primitiva della nostra esistenza, e quindi come essere in sé perfezionato; se temerò che dall'idea medesima della Divinità, qual è in concetto esistente nella mente nostra, sia inseparabile il rapporto della causalità insieme di noi, e quindi della sua esistenza nel per sé, nel mantenersi nell'essere, e nel perfezionarsi. Tutto un tale riguardo, analizza l'idea stessa di Dio; perchè noi in tutto

lo conosciamo, in quanto è primitiva cagione della esistenza nostra finita e relativa. E però se necessariamente ci portiamo ad appellarlo, tanto avviene da che lo troviamo in una relazione necessaria col nostro essere, e col nostro conservamento; non che dall'appellarlo qual solo adeguato oggetto della nostra tendenza, e perfezionamento delle nostre facoltà. Leonde non potendosi far tema di considerarlo la nostra dipendenza da lui, il titolo di causalità che gli compete, è la totale libertà che ha di essere in noi; diversità senza altro che noi non possiamo appellarlo già riguardandolo qual essere isolato in sé, e non avendo alcun rapporto con noi; ma sì come un bene nostro, il quale si rende perfetto, dal quale dipendiamo necessariamente, e da cui siamo inseparabili. Gli esseri finiti al contrario, strazinati e rovinandosi sempre in male congiunto ad un bene, non posse essere necessariamente perfetti; ma bensì lo sono soltanto quando li consideriamo dal lato buono che offrono, e secondo le particolari influenze che esercitano nel nostro perfezionamento. Così le cose di questo mondo hanno tutte alcuna cattativa parte, perchè tutte sono esseri dotati di qualità proprie, rispondenti ai propri fini, e però nel genere loro perfetti. Non pertanto noi quella sola appelliamo che o non soggiace alla contrarietà, o che ci recava alcuna utilità, e che siamo al voi di qualche diletto. Negli altri, come alcuna parte ci stringe, noi alcuna desiderio ci spinge, perciò solo che non vorremmo pendere influenza sopra di noi, quantunque abbiano qualche cattiva parte: come accade per gl'innumerabili corpi inorganici, vegetabili, ed animali, che essendo senza destare alcun desiderio di sé. In tutta l'universa famiglia, ora singolarmente, di perfetti procedi ugale. E nondimanco questa diversità non divide un unico, un benefattore, un padre, dal rimanente ordo degli uomini, per quel rapporto di sangue, di gratitudine e di un'istinta conformità di natura, la quale arriva a noi i primi a differenza degli altri? Conosco che un vecchio ed un puto non le più perfette figure; ma che per questa l'età si liberano le loro proprietà, non si efface come un perfezionamento, come un passato della mia intelligenza; da che mai avrà meno ed aggrava le movimenti? In quest' e da mille altri esempi comuni, resta dunque abbastanza chiarito il fatto, che l'appello intellettuale da tutto tirava al bene infinito

accidentalmente; intorno ai fatti non già; ma unicamente secondo il vario aspetto in cui li riguardiamo, e le circostanze diverse che li accompagnano.

Oe poi gli esseri in questo manifesto con noi una relazione qualche, sono quelli che disconfermano già beni relativi; siccome diciamo relativi mali, quelli che inducono la nostra disazione, corrompimento o disgiunta.

L'andò si fu aperta l'appetito intellettuale nella più generale associazione, essere un atto del nostro spirito rivolto al possedimento di un bene appreso come inferiore in la nostra natura, o per qualche ulteriore vantaggio, o per un intimo perfezionamento recato alla facoltà nostra (a). Frettante poiché un atto il quale è inteso a conseguire o a ritenere un bene, albergo in pari tempo, e rifugge da qualsivoglia male il qual ripoggi con esso e finalade, segue che l'appetito intellettuale sia propriamente riposto in tutti quegli atti, che sono volti a possedere alcun bene, evitandolo da ogni male: disinteressandosi in ciò dell'appetito sensibile, che questo è mosso dal piacere o dal dolor fisico, dove il primo è incitato dalla coscienza sempre di un bene o di un male. Se poi nello stato in cui possediamo un bene senza alcun male, consiste l'esser felice; vede ciascuno come l'appetito intellettuale, preso in generale, non sia che la stessa tendenza alla felicità.

Questa tendenza è naturale e costante nello spirito umano.

(a) In tale tendenza generale degli appetiti intellettivi, resta ancora, che della l'attitudine a simulatore dell'idea del presente interesse, che dal nome del suo stesso differenza viene detta abitudine: tende nel stesso luogo del cuore che essa stessa propende a volare. Per di fatto in poco un appetito che, oltre all'essere mosso dal solo degli ulteriori vantaggi, stesso tempo volenti ad appettare quello che che si intravede un interesse pure all'interno, e per le perfezioni che inducono in ciò nella facoltà dello spirito, e per le sole qualità positive e rappresentative di questo essere, delle quali son ricche: tale essere vola al m. della situazione della vita, dei panni della verità, dell'ingegno dell'obbligo, dell'autorità, della gratitudine; essere che in questo appetito si intravede già nascosti vantaggi dei comodi di questa vita, della ricchezza, e degli onori, nel qual l'idea volente ripoggano. I filosofi di questo: che tengono il principio dell'interesse presente, credono i primi, e non ammettono che rimandi in fuori dell'interesse presente: a tale che convergono a giustiziare a virtù e a spingere al sacrificio al principio, in fin che non liberano al nostro stile essere; facendo di così una vera società, nel quale non rimandi a credere al termine della propria vita.

no: poichè come è necessario per la nostra natura l'avere sentimenti e concetti, così propostoci appena un bene e provveduto un male, sorge irresistibilmente in noi un affe inteso a fare acquisto del primo, ed a ripellere l'altro. Però se un tale affe è rivolto al possedimento del bene, escludendo il male; ne emerge necessitate che l'oggetto adeguato di detta tendenza, il termine al quale essa necessariamente si porta; debba consistere in un tale che offra il bene senza congiunzione di male: che quindi non sia circoscritto nei gradi, non mutabile, non limitato nella durazione. Sendo poi, per quel che appresso vedrassi, che un bene costante, immutabile, eterno, lungi dall'esserci concesso nel corso del viver nostro, non può trovarsi che nell'infinito, che in Dio; vi ha questo in effe la tendenza alla felicità avere in questo, almeno implicitamente, l'oggetto suo proprio ed adeguato. Ed in ordine ad esso soltanto, noi diciamo che detta tendenza sia naturale e necessaria nell'uomo: giacchè non si potendo in un bene infinito a sommo ritrovare compresa alcuna ragione di male; ferma è che la tendenza invece di lui, non sia da alcuna cosa respinta, e può render necessaria alla nostra natura, ed in tutti universale.

Oltre del bene infinito e sommo, anche le cose finite e mutabili, della quali soltanto se ci è dato fruire, contengono per noi, benchè limitate ad un male, alcuna ragione di bene: benchè esse pure debbano formare gli oggetti degli umani appetiti. Se non che non sono tali oggetti, al pari del primo, il termine adeguato delle nostre brame, come quelli che sono finiti, fugaci, mutabili, non possono far parte la tendenza dell'uomo, che appella un bene sommo e perfetto. E se non i detti beni finiti e mutabili formano per noi oggetti necessari di appetizione; altro precipuamente che portando essi con sé alcun male sempre congiunto, ne avviene che come noi siamo mossi ad appetirli per quella parte di bene che hanno, possiamo esserne pure respinti dagli inconvenienti che li accompagnano. Il perchè ogni oggetto finito si appetisce fin tanto che vien riguardato dal lato buono che offre.

Dopo ciò resta certo l'appetito intellettuale riversarsi sempre insieme al bene; avendo il suo termine adeguato ed essenziale in un bene infinito, accidentale ed indegno in tutti i beni finiti. Come è visibile dall'Egea l'abbandonarsi

negli in tutto ciò che spetta la tendenza al bene comune, non privilegiava solo a discorrere intorno l'appetizione dei beni fisici. Il pensò di rendere al pendere dell'agio della sua specie diverso, diremo genericamente ancora dei nostri appetiti, prima in quanto non lasciati alla balza di sé stessi senza la direzione della ragione morale, poscia in quanto sono dalla ragione morale diretti.

II.

Degli appetiti intellettivi dei bevi frati, considerarsi anche la direzione della ragione morale — Rimane ogni cosa regolatrice, e posto da tutta parte l'impero della intelligenza; si offre alle nostre indagini, nella sua incalcolabile, il processo delle nostre appetizioni, quali sono lasciate al loro arbitrio, senza contrapposizione o di bene o di direzione. Ora avuto riguardo alla natura generica degli appetiti intellettivi, la prima cosa a considerarsi si è, che debbano risolvere aver tutto ciò che ci attira con alcune ragioni di bene. Sin queste intiere ed intiere, sia spirituale o corporea, se presentasi a noi come un bene, noi dobbiamo per ciò solo appetirli. I pari piaceri delle scienze, la celeste voluttà di un amore virtuoso, le attrattive del bello, la sanità della vita, i suoi ornamenti, le potenze a noi strette per magne, per beneficenza, per amicizia; sono altrettanti incantamenti, ponendoli a comandare nell'uomo i più forti desideri ed affetti, nel che siamo da lui conosciuti. Ma non si dee pretender in ciò a quanto primo spontaneo esercizio dei nostri appetiti, che siano in ciò una varia intensità, una gradazione diversa a segnare: il che non può da altro dipendere, se non o dalla maggiore o minore bontà che le cose racchiudono, o dalle circostanze di cui si offrono rivoltate, o dalle particolari disposizioni degli animi individuali. Di ciò nasce che tra le appetizioni molteplici, ciascuna vuole privilegiare ordinariamente la direzione, alla quale le altre sono soggette ed obbediscono. Senza concedere ad alcun dettaglio, la esperienza continua, e non maggiore lume la storia, facendoci scorgere nel quadro della umanità, lo spettacolo d'infiniti uomini, che sono mirabilmente diversi nella loro tendenza; che si affacciano altri intorno alle grandezze ed al fasto, altri intorno a l'oro, altri all'ac-

quale di dedizione e di potere; che altri si consacrano per una scienza, altri rinunciano ai stessi tratti del grado per qualche bella arte, altri si sacrificano al ben del principio, ed impongono legge di tutta virtù; fanno marciare indistintamente al nudo delfo, che: *« degli uomini non van gli appetiti »*, e che *« vuole suo semper redemptor »*.

L'altra caratteristica che vuole pure accordare a questo spontaneo procedere dei nostri appetiti, è che nella loro violenza apparisce la forza della natura nel suo pieno vigore. Non moderati da alcuna norma superiore, non sottomessi all'impeto della intelligenza; qual cosa poteva rallentare o porre un freno all'impeto spontaneo, che la natura lascia a sé impetuosa nelle nostre appetenze? Dov'è in questo stato la sola legge delle passioni, e la violenza che le accompagna. Ma per la più una forza irresistibile in tutte le azioni umane, l'amore e l'odio, l'ambizione e la similia, l'orgoglio e la filantropia, cupido al loro ufficio negro, alla dimenticanza e fino alla distruzione del proprio individuo. I poeti descrivono questa vista coi più vivi tratti, e ce ne faranno l'esempio i protagonisti di *Amore* e di *Onore*. Ma neppure vuole far meno di accennare qui il nudo fatto, che gli appetiti voluti a loro placito, quanto maggiore impeto sviluppano, tanto meno si compromettono di un alto bene e generale, e tanto men più deboli nel loro risultato. Mentre i beni fatti hanno sempre conosciuto alcun male; ed avviene sovente che tutti del più, senza la direzione di una stabile norma, non spartano da veri un qualche che più grave danno, e non preveduto o mal considerato,

III.

Degli appetiti intellettivi moderati riguardati dietro la direzione della ragion morale.—I mali che vogliono andar compresi ai ben fatti, appartengono ad una di queste tre classi: alcuni ledono il proprio essere, altri i nostri stessi, altri Dio. Che però nell'appetire senza direzione un bene qualche, tal anima incute o a deteriorare e distruggere la nostra natura, o ad offendere quella degli altri uomini, o a recare oia alla suprema miseria del Cristianesimo. Or l'intelletto saprà ed conoscere di simili beni, li dichiara buoni e falsi, perchè contrari all'ordine delle co-

sa, e concupiscitori della natura degli esseri; laddove dichiara-
ta voti e suoi quegli altri, che tendono al perfezionamento
dell'animo proprio, al vantaggio della umanità, ed all'adem-
piamento dei nostri doveri verso di Dio; perchè conformi alla
natura delle cose, e conservatori dell'ordine. In ciò l'intel-
letto non è ancora che *inoffenso*; ma esso addiziona posi-
tivo, sostanzialmente conosciuto un bene come fallace, epperò come
contrario al nostro essere, ai nostri simili o ai diritti della
Divinità; lo prescrive a noi, e si proibisce appetibile: men-
tre all'apposto, conosciuto un bene come conservatore di noi
stessi, della umanità o dei diritti di Dio, lo raccomanda a noi
ovvero d'impone acquiescente. In generale l'intelletto, in quan-
to prescrive di assuefare il bene evitando l'illusione della
natura e dei diritti individuali, sociali e divini, assume il
falso di ragione morale: quasi volente darci una patetica
satisfazione dei beni o dei mali, per celare l'uomo nella
nullità sua la natura degli esseri, e nella negazione del-
l'ordine. In quanto poi la ragione morale serve di bene ad
ciascuno della vita, e di ciò che debba scegliere che convenga
vivere, viene benissimo appellata *norma direttiva delle
nostre azioni* (5).

Rapigliando ora il discorso degli appetiti, non più co-
me discorsi in loro lotta, ma sì in quanto soggiacciono
alla direzione della ragione morale; il loro esercizio ci si man-
ifesta ben altro di quel che innanzi vedemmo. Primamente
non si affannano mai alla ricerca, senza tutto ciò che li ri-
chiama con un'appetenza qualsiasi di bene, senza ponderare,
e senza bragar se ne venga lesione di alcuno dei con-
tornati diritti. Invece noi facciamo opera di sviluppare ogni
appetizione innanzi quei soli beni, che non contrastano né
con la nostra natura, né con quella dei nostri simili, né
con le salutari perfezioni di Dio. In caso contrario, volen-
do esser docili ai precetti della ragione morale, distinguiamo
da quel falso bene le nostre appetenze, e ad altro più con-
veniente obbietto le indirizziamo. E così avviene che ora le
appetizioni medesime, nel loro marchio spontaneo, sono con-
suetudine alla ragione morale; noi, dopo il calcolo e l'impe-

(5) Il celebre viceregale il principio del quale l'intelletto parte
in tale suo esercizio, è mostrare il valore di questo principio, e la
sua diffidente applicazione nel conoscere i danni a i danni degli es-
senti, è allora propria della morale filosofia naturalmente.

re di questa, maggiormente vogliamo a confermarci in essa, ed a renderci più tenaci nei loro giusti propositi. Non che nella contraria ipotesi, che la forza delle appétites squalorose, o ecceda i debiti limiti, o contraddica in tutto alla norma della ragione; noi, se vaghiamo obbedire alla direzione di questa, facciamo opera di ribellarci ai loro giusti costumi, e, come la legge li richiede, ad emendarli.

Considerate la seconda differenza in questo, che al crescere della riflessione, gli appétiti diminuiscono la loro naturale violenza, e quel cieco impeto che li distingue. Fatto accorto ad ascoltare intanto i dettami della ragione, l'uomo tempera la forza delle sue passioni, ed accenna a rattenersi o a dirigerle per via, che non contrastino alla sua voce legislatrice: nel qual caso non la cieca legge delle passioni, ma l'immortale impero della ragione predomina. Non però di meno, se gli appétiti sono in tale stato più placidi, non danno luogo a dubbio veruno pel loro risultamento: giacchè rivolgendosi all'acquisto dei soli beni veri, sfuggono di tutto o contro al nostro danno, o contro ai nostri uffici, o contro ai supremi dritti di Dio.

Dal che per facile fluente ne scende, che ora gli appétiti intellettivi, tutta la direzione della ragione morale, si disperdono sopra ogni bene senza discriminazione; dietro l'impero di questa, rivolgonsi su quei beni veri, che sono conformi alla legge, o sia non repugnanti con la natura degli esseri. E se viene del pari, che se nel primo caso mai sviluppa una forza maggiore, ma dubbia, anzi per lo più nociva nei suoi risultamenti; nell'altro, manifesta maggior potenza, maggior costanza, ed effetti sicuramente proficui.

IV.

Dell'uomo di se stesso, e delle naturali disposizioni dello spirito in particolare — Non solo come un bene intimo che si riguarda, tanto che è la nostra stessa natura; ma come condizione essenziale di ogni altro bene, e di ogni nostra perfezione; è necessario per noi l'amare il proprio essere o il proprio conservamento: giacchè di nessuna cosa potremmo al certo fruire, ove noi non esistessimo, e non potremmo pure nell'uomo. Lascia se egli è forte per

noi l'appellino un bene insochè ci si propone, è indispensabile molto più per la nostra natura, l'amare l'uomo, il perfezionamento e la perfezione nella esistenza propria (a). Questo appetito, perchè si piangui intorno il proprio soggetto, taglia nome di amor di *se stesso*. Ma arrogachè tutti beni interiori vi sono, quando le nostre stesse potenze a noi restano perfezionamento; conviene far una special menzione delle disposizioni proprie del nostro spirito, relativi a questi singoli beni, ovvero alla perfezione delle diverse nostre facoltà.

Esiste adunque in ciascuno l'inducibile a fare esercizio, e ad incutire una facilità a preferenza delle altre; negando gli atti suoi propri, con certa spontanea facilità e natural maniera, che nessun arte forse averla potesse insegnare. Come trattasi di perfezionamento delle proprie potenze, non si ostante intendervi per parola delle *disposizioni naturali* dello spirito umano, riguardanti quei beni che già domandavano intenzioni; disposizioni riposte nella facilità di adoperare una facoltà, meglio che ogni altra; come a esempio, della intelligenza più che della memoria, e di questa piuttosto che della prima. Sono simili in ciò gli umori individui, e quelle loro facoltà di taluni generi di produzioni, per quanto legate a certe altre: e come per quelle, così pare per gli uomini, riporre opera di lunga studio, il violentare e correggere le inclinazioni della natura. Quanto all'esercizio delle facoltà di conoscere, per la più

(a) Nella Filosofia della Pedagogia l'illustre Baumgarten osserva: « Sentiamo che il desiderio della scienza sia il più grande di tutti, giacchè non essere altrimenti tanto cosa alcuna quanto il proprio umiliamento. Tuttavia egli sarebbe un errore il derivare da ciò, che la semplice e pura scienza fosse il massimo bene dell'uomo. Il fatto che si avvicina alla idea di più prossima alla vera scienza, è avvicinarsi al massimo dei beni superiori; ma ciò basta del provare che la completa realizzazione sia il massimo bene, prima non il contrario, cioè che sia il contrario, il più disinteressato, l'ultimo che rimane dei beni ». Altro che la vera in prima natura, l'ultima pure è semplice, ovvero disgiunta da ogni determinazione, quella da ogni piacere e di ogni dolore, non che di qualsivoglia bene e male possibile; dico ancora che un concetto astratto, ed il massimo oggetto universale: onde non può dire che sia l'ultimo dei beni, se non considerato in un modo molto ideale. Ed oltrechè alla stessa considerazione del detto Baumgarten, vale l'altro contrapposto, che la semplice scienza, benchè lontana da gli altri beni, quando si considera disgiunta di tutto, è non pare di meno il più essenziale di ogni altro, perchè di ogni altro è l'essenziale comune.

dopo essersi fatto lungo sforzo, per sottoporre la mente di un individuo a qualche studio diverso dalla sua disposizione naturale, si finisce con abbandonare l'impresa, e con cedere alla forza prepotente della natura. Di questi fatti non fanno le storie dei sommi uomini, e soprattutto dei grandi artisti e dei poeti. Luciano narra di sì, che ritenuto dai genitori nelle solite scuole, ingegnerasi invece a formarsi potente statue di cera. Ovidio fu obbligato dal padre a coltivare le faccende del foro, ma le fece tanto vedere al suo trasporto per versi. Per la stessa ragione Loderico Adelfio impiegò cinque anni della sua giovinezza allo studio della legge, ma con tanta freddezza ed avversione, dice il Barrota, che non corrispondendo alla speranza il profitto, lo persuase il padre a lasciarlo in libertà di applicarsi dove l'indisposizione il portava.

Questa storia sarà troppo lunga, e l'evidenza continua del fatto non esige altre volte ripetere maggiori. Concediamo però, che anche tra i beni barriari sono da numerare principalmente quelli dell'intelletto, della fantasia e della scienza: così tutte le disposizioni dello spirito umano debbono ridurre in otto, 1.^a a quelle per le scienze, da specificarsi in tante classi, per quante sono le scienze naturali; 2.^a a quelle per le belle arti, di tante specie quanti sono le belle arti belle; e 3.^a a quelle per la virtù, quale attitudine dello spirito umano, a seguire costantemente ciò che la ragion morale prescrive. Ma perchè la virtù che fra gli altri beni sublimi, sia da coltivare anzitutto quella della medesima parte dell'uomo; ragion vuole che alle disposizioni suddette, aggiungasi in 4.^a lungo quella naturale pinguedine al senso e facoltà uno dei sensi, ed ad essendosi eserciti del corpo, onde derivano i lavori manuali (4).

(4) Queste disposizioni, quando tendono all'esercizio delle sole facoltà intellettive, non posso chiamarsi se non alle quattro indicate pure che se lo spirito non è risu il principio vitale nella sua forza intellettuale, se questo principio vitale sia possiede interamente ed in tempo, e se da questo dipende il materiale della sua esistenza: con la parte dell'altro lato corpo, senza disporre l'uomo a virtù. Perchè che il corpo è vivente se la detta disposizioni, non che se le altre operazioni intellettuali, che con esse non sono impiegate, ma non impiegate pure ogni loro esercizio, la garanzia è data come nelle taluni affezioni morali.

*Dai desideri ed aspirazioni, e delle affezioni deves-
soli e materialì —* La primordial differenza tra i desideri e
le affezioni, vien seguita dalla divisione posta nei beni sub-
biettivi, tra le cose e le persone. E le une e le altre, come
non contengono contenersi in sé qualche ragione di bene e di
male, esistono nel nostro spirito taluni atti, e volti ad
acquistarli, o intenti a riprenderli. In questi atti appetitivi di
un bene per lo più esterno, o avversativi di un esterno male,
consiste la natura generica dei desideri e delle affezioni. Per-
chè seguendo il consenso non di fare bene, chiamiamo desideri
ed aspirazioni, quegli atti dello spirito che appetiscono un
bene o avversano un male nelle cose; e delle affezioni
devesoli e materialì, quelli che son rivolti alle persone (a).

Or, le disposizioni dello spirito sonno indistinte e aperte internamente, esse
pote son vengono in modo irregolare alterate, come nel delirio e nella
follia; talora, in un corpo florido e sano, pregiudicano il loro corso
ordinato, con piena ragione. Ma intanto pare che esse divergano dalla
disposizione, anche contraddicendosi le stesse col i stessi. Le intenzioni, e
seguitando le arti e le industrie, trovano non fanno impeditamente nel
linguaggio e nel il corpo umano, e nelle un clima indolente, e sotto
l'atmosfera equiva del fondo. Nei luoghi intemperati, e secondo che il
clima si riscalda, in una stagione il più rigido e rigoglioso: anche
più rigido, non gli ingegno, e più libero le naturali disposizioni.

Per la bella arte e per le scienze (come quelle che nascono dal-
l'interno sentimento, dalle immaginazioni finì e dalla intelligenza), avvi
una cosa di più a notare. È necessario in prima non doverci strappare degli
argenti, per ricevere successivamente quelli delle ingenuità scottate, come
la buona dell'arte per guidare il raso dei venti e l'armonia delle note;
la mente delle note per uno sforzo dell'anima che segue, non che la
diffidenza del tutto, e che dell'idea e del gusto, per talora una mor-
tissima ed indistinta. Ma almeno le lingue riconoscono una certa al-
tezza felice, nell'acquistare quelle date operazioni e nobilitano accen-
nati, in quel modo contrarie: poiché spesso avviene, che nascono
da una tale indistinta, anche essere che preceda particolare dipinto
di alcune belle arti, con valgono ad argomentare, almeno molti di lui
che ad tal si compiaccono con pure della scienza e della patria, co-
me pure argenti e compiono un vero e al meglio un modo. Nell'ar-
te delle particolari, esempio di riproduzione uguali, ma il ricercarli
tutto è sopra più della questione comune, che della stessa.

(a) Volendo stare alla linea del termine, chiamerò affezioni ogni
impulso che un essere fa al cuore, e le qualità all'anima una com-
prensione qualche e di corpo e di anima, come l'uomo nel libro *De in-
teritibus* dice: e l'altitudine verso un temperare qualunque del corpo
e dell'anima, tale da alcuna cosa, come la letizia, la cupidità,

Quanto ai primi procedenti ogni desiderio, 1° la conoscenza di un bene che in qualche cosa s'incarna, 2° il giudizio che quel bene non si possiede in atto da noi, mostra un così forte istintiva ragione più rimarrebbe a bramarlo. Ma se la conoscenza di un bene, ed il giudizio della sua privazione, bastano a spingere la natura del desiderio: vieste che questo è un atto operativo dello spirito, diremo affatto, per l'interiore esperienza, da ogni operazione intellettuale e rappresentativa. Per la qual cosa l'essenza del desiderio, sta propriamente nell'atto dello spirito, distinta dal conoscenza di un bene e dal giudizio della sua privazione, ma non è compresa da nessuno di essi. Il così poco l'avvicinazione, se è distinta 1° dalla conoscenza di un male che ci scorreia, e 2° dal giudizio del ben essere che noi godiamo senza esso; non è però in altra riposta, che in quell'atto dello spirito relativo di un male.

Stante poi che fra le cose tengon primaria ragione di bene i poderi, le ricchezze, i comodi della vita, il lusso, la reputazione, e gli onori; una causa perciò nella presente condizione degli uomini: 1° il desiderio dell'acquisizione, che tempera variamente nell'abitudine degli individui; produce nelle società l'ineguaglianza delle possessioni; tra che suscita all'ultimo segno le invidie, ha dato al mondo, una tal desiderio del primato e della gloria, il temuto dono dei conquistatori: 2° il desiderio delle ricchezze, che si estende sino alla cupidità ed all'avarizia: 3° il desiderio dello sfoggio e della prosperità: 4° il desiderio della vita, che alcuni dicono punto di amore: e 5° il desiderio di primare fra gli altri col comando, onde l'ambizione. Nello stato attuale in cui la natura dell'uomo è troppo debole, e trovati cinta da mille bisogni, i desideri umani presentano le più forti molle delle umane azioni. Contenuti fra i limiti del giusto, formano l'uomo probe, e non allungano le tentare felicità: lasciati a loro arbitrio, sono l'origine di tutti gli abusi.

I ricchezzisti, e il lussuoso non sono pure che stili, nel più stretto senso, trasformati in impio: lo detto, non ad esprimere i soli movimenti di benevolenza verso i suoi simili. Ma a non mutazione esprimano, nel l'elezione in principio a qualche cosa la benevolenza che la benevolenza? e la distruzione del desiderio, perché veramente ed eternità non le cose ne gli uomini.

Opposti a tali desideri sono le aspirazioni di tutti i loro mali contrasti: cioè l'arricchimento alla mancanza dei beni di fortuna, ed alla voglia del necessari comodo; l'aspirazione al riposo, al distacco, alla infanzia.

Dopo i desideri avviene in secondo il far parola delle affezioni, differenziate da essi principalmente in quanto sono rivolti alle persone. Ognuno prima luogo ha tutte le affezioni benevoli, come quelle che sono la più nobili prerogative dell'anima umana, riposte in un altro che dimora in sì poca di trasporto o di attaccamento, non quella persona che hanno tali qualità, da dedicare in loro qualunque interesse. In generale non avrà nome, perchè non ella preoccupa da passioni contrarie, il quale non goda dell'altra prosperità, e non si angustia per le sventure degli infelici (a). Il quale un fatto di cui varie cause danno ragione. La prima è che per conformazione di nostra natura, noi produciamo godimento del bene, e ci satisfiamo del male in qualsivoglia oggetto lo troviamo esistente, quanto volte non ne siano detolti da accidentali motivi. A ciò si aggiunge che noi vogliamo riguardare l'umana genere, una nazione, una città, una comunità, una famiglia, come tanti corpi morali di cui noi siamo membri: onde come di tale il devesi nostro e la vicinanza dei propri dritti, così ci affonda il vederli comunque lesi in altri, e ci è grato il trovarli salvi e rispettati. Oltre di questa causa, che torna ad una certa idea di esterna simpatia, avvi per dentro la ragione che i simili piacciono ai simili: consuetudine non pure propria della umana natura, quantochè comune a tutte le specie animali; pel cui mezzo l'Autore dell'universo provvede, che gli individui simili, conservassero meglio alla difesa comune, ed al conservamento della propria specie. In particolare poi tutta e affetta è la forma di alcune circostanze, che rendono a noi certe persone a preferenza di tutte le altre gradite: quali seguitamente sono le prerogative morali ed intellettive, che in taluni in modo eminente risplendono; le abitudini, per le quali rendono molto bisogno il convivere o il conversar con certi altri; la più stretta simiglianza del pro-

(a) Et desiderat avvitare, sic desiderat avvitare, Desiderat saltem legem universalem del nostro essere, elevata a principio di arte politica del Vuotano.

poi genitori , e la corrispondenza mutua degli affetti ; i benefici in fine , le membra degli uomini virtuosi , ed altre circostanze affettive.

A seconda poi dei diversi individui , per quali il cuore dall'uomo soffriva capace d'illimitato trasporto , sono da notare le seguenti affezioni benevole. 1° L'affetto familiare , come quello dei coniugi , dei genitori per figli , dei figli per genitori , e degli altri parenti fra di essi : la virtù del quale , sempreché è oggetto della saggezza , le famiglie rappresentano dei piccoli corpi sociali , consultate al bene del tutto , provvedono ai più deboli , raccolgono una vita , un pensiero ed un solo interesse. 2° L'amor patrio , che più forte spinge dei moderati vincoli del sangue , provvede alla patria ben formata in compagnia dei giorni di nostra vita mortale ; se ne accerta il piacere non renderle comunque all'antico , e dividendola pure una cura di la sua grave il peso dell'affezione. 3° Lo spirito di commercio , che di molti uomini forma una sola corporazione , una sola città , ed una intera nazione. Debole quanto si voglia in taluni , chi è colui cui non commuova il disprezzo della sua patria , o di quel corpo al quale egli appartiene ? 4° Il amor finalmente di umanità , che si estende a tutto il genere umano.

La differenza di queste affezioni nasce , siccome vedemmo , dalla diversità delle persone. Però come ad esse si aggiunge , l'uomo talora nostri benefattori , uomini virtuosi , ed infelici ; derivano quindi le seguenti affezioni , che fanno a considerarsi altresì come modi ed aggiunti delle quattro già considerate. Queste sono 1° la benevolenza che nasce nel cuore dell'uomo al ricevere un beneficio , onde la gratitudine verso i benefattori. 2° l'ammirazione per la virtù ed il merito , onde il rispetto per gli uomini magnanimi e giusti ; 3° l'abitudine nella stessa misera , onde la pietà per gli infelici.

Contraddicono a questi affetti benigni , altrettante affezioni contrarie che appelliamo malevoli. Prima fra tutte l'oposizione fra cuore di ogni affetto ed odio : opposto a tutto ogni non cura ed pietà , ad amicizia , ad patria , ad umanità ; se di esse si arriva , non mena alle sue mire , strumenti del governo saggi ; ed vi sola basta ad opporsi alle quattro affezioni benevole che in primo luogo considerano. Quanto alla altre , opposta alla gratitudine è la riconoscenza.

na, alla venerazione il disprezzo, alla compassione l'indifferenza.

VI.

Altra distinzione tra i desideri e le affezioni, ed origine diversa di entrambi. — Nel proseguire ora l'analisi, scovarsi tra i desideri e le affezioni un'altra discrepanza, la quale ci addita la differente origine di dei primi che delle seconde. Certo nel moverci a desiderio interno le cose, non altre lusingano lo esse, in fuor del nostro esterior van- taggio: mentre ad i poderi, ad le ricchezze e gli agi e il lusso e la fama e gli onori, servono ad altro che al nostro esteriore profitto, e forse sacro di nostri capricci. Rimossa un tale interesse, quelle che propriamente demandavano come, perderebbero ogni influenza sui desideri nostri, quali all'indole e tutto ciò che sta di esse e di affettamento alquanto alla vita, come quella cosa che sopra accennammo. Si sta quanto pare, escluso ogni stile esterno, le dette cose in sé rimangono un bello ed un vero; diverso- scadero ben esse oggetto delle inclinazioni di nostra fantasia ed intelligenza, ma del desiderio nel particolare senso sopradetto non mai.

Per contra, le nature delle affezioni, e chi le com- pleti debitamente, si manifesta tutt'altra. L'affetto è forza espansiva del cuore umano, che tende all'altra bene sia ad utilità sì stesso. Le madri sacrificano la loro vita alla cura dei figli: molti figli pongono i giorni loro per genitori: quanti amici non hanno gareggiato per isolare l'uno all'altro la morte? Vero è che in questo caso bisogna di un interno appoggio e di un puro interesse, escluso dal cuore umano da alcuna delle ragioni predette. Ma con a taluso, come se s'è detto nulla, soggiace pensiero che fosse l'affetto in tali casi mosso dalla speranza di un futuro profitto; gli viene contro l'esperienza, la quale esclude dagli affetti ogni esterior interesse, dico a mostrarsi che non si appoggino, ora sopra l'utile, ad incomodi maggiori di ogni supposto profitto. Parlo già degli affetti sacri e leali, mentre i falsi volgendosi agli uomini quasi a morsi dei personali vantaggi, li riguardano come cose più che persone, e vanno ad alloggiar perciò meglio tra i desideri, e a confondersi in quell'affezione materiale che demandano ogni tempo.

Seguiva tale alta discordanza, l'origine diversa dei desideri e delle affezioni o preferenze spontanee. Perchè i primi, appartenendo in bene pel proprio guadagno, derivano tutti da quell'amore pervasivo, riposto nel desiderio costante del proprio vantaggio, forza concentrica di natura. Gli altri, talora come sono al bene del mondo, nascono da quell'amore sociale che consiste nel costante desiderio dell'altro altrui, e che forma la forza eccentrica della natura dell'uomo. L'amor personale e l'amor sociale sono adunque i due principi motori, l'uno dei desideri, l'altro delle affezioni.

VII.

Delle abitudini e delle passioni. — Con l'anne di sé stessa, con le disposizioni naturali, coi desideri e con le affezioni, si esprime nella sua integrità l'appetito intellettuale delle cose buone: perchè questo è rivolto ai singoli beni, e i beni sono nel soggetto e negli oggetti, e negli oggetti non altro che o nelle cose o nelle persone: onde l'origine delle appetizioni sommarie. Quel che hanno di comune ribattono adunque, nell'essere tutte alcuni atti dello spirito umano, teorici della conoscenza dei beni e dei mali: la qual conoscenza appartenendo al solo intelletto, dà alla facoltà dello spirito produttiva degli atti meditati, il nome di appetito intellettuale.

Nel trascorrere ora a far parola delle abitudini e delle passioni, lungi dal voler creare con esse alcuna nuova specie di atti appetitivi; facciamo avvertiti che le tre già menzionate, e cioè disposizioni naturali o desideri o affezioni, sono capaci di altre circostanze, le quali variandone le forme, cambiano anch'esse il numero delle stesse appetizioni. Queste circostanze son due: la 1.^a, che i predetti atti possono essere più o meno frequentemente reiterati; la 2.^a, che sono suscettivi di aumentarsi nella intensità.

1.^a Dalla ripetizione degli atti appetitivi risulta una facilità, una prontezza ad eseguirli, che sommarmente vien chiamata *abitudine*. Gli uomini addetti alle scienze si formano già esempi delle abitudini discorsive, riposte nell'agencienza del ragionare: una costante pratica di buone azioni, reale al caso più difficile l'inosservanza della virtù; le belle arti, ed anche più le meccaniche, rivelano pure appena in que-

via parte la forma delle abitudini, e la loro utilità. Ma la stessa cosa tende a darcelci il potere di fare, quanto all'uso della favella, per la pronuncia delle vocali e delle consonanti, e per l'articolazione esatta delle parole, impossibile a conseguirsi per ogni strada, ove non fosse l'opera di un costante esercizio. Così pure abbiamo delle abitudini nei desideri, qualora alcuni di essi si siano già più lungamente in poter nostro, e si siano formati di qualche cosa l'oggetto peripeteo delle nostre brame; ed abbiamo delle abitudini nelle affezioni, semprechè ci formiamo, ad esempio, di un geloso o di un amico la più dolce delizia del nostro cuore.

Molti vogliono che l'essenza delle abitudini stia non per nulla facilità di ripetere gli atti, quanto che in una certa estesa tendenza ad inclinazione che acquistasi, e fare ciò che di sovente abbiamo eseguito. Egli è veramente così quando le contratte abitudini hanno un fondamento nella natura di ciascun individuo, comechè per le inclinazioni e nei trasporti suoi naturali. Ma è così assai comune che prima che il contrario noi non possi mai, noi quelli le inclinazioni e l'imperiosa forza della necessità, soppiantano l'azione per certe vie, e le assoggettano nel suo grado a delle abitudini contrarie al proprio genio: di maniera che all'acquistarsi la destrezza ed anche l'abilità, nel compiere ad esempio i carichi speciali di quel mestiere o di quella professione; si nasce per altrettanto la tendenza a ripetervi, e a meglio dire si genera in ragione opposta la repugnanza, e la tendenza ritorna nel pervertirsi. Di che pigliate l'esempio dal gran numero di coloro che seguono altri di quei che vorrebbero, e di quegli istinti che vivono in loro stato ed in una cieca non loro. Perciò concludo che l'essenza delle abitudini è nella facilità dell'operare, acquistata in seguito della ripetizione degli atti; e che il trasporto ad acquistarle sia accidentale ad esse, e secondo delle due ipotesi fatte.

Fino sono le abitudini, come i desideri e le affezioni, provenienti dalla semplice nostra natura: perocchè tutti gli atti abituali, derivano dall'istinto, si lasciano ora la dimostrazione; e se si sono tali, già debbono dire abituali e non naturali, acquistati e non ingenerati (e).

(e) In fin che l'azione dati nella volontà ed corpo, non è abituale a seguirvi quanto ad l'inclinazione di questo su le abitudini, nel natur-

2° L'altra circostanza di cui, siccome notammo, sono capaci le naturali disposizioni, i desideri e le affezioni nostre; consiste nell'accreverci notevolmente nel grado d'intensità. In quegli anni freddi, nei quali alcuni che passano ha grandissime giornate, le perfide appetizioni serbano una sproporzione ed una dimensione colale, che ne stempera l'efficacia, e le rende deboli molle di triviali occupazioni. Sono uomini simili alle grane neri condannate a perire nei porti: sono acque morte negli stagni, e dir vengono tosto fiotti tra le api, membri inutili nella comune famiglia. Ma negli uomini operosi un'appetizione costantemente predomina fra le altre, e che sia una più forte disposizione scientifica, estetica, morale o industriale; o sia qualche più vivo desiderio di bene, di ricchezza o di potere; o sia un'affezione più tenera di amicizia, di parentela o di umanità. Esistete a un qualche notevole grado di predomizio, le dette appetizioni divergono potenti molle di azioni grandi e difficili, ed annunciano il titolo di pensatori. Quel talun potrà domarsi per tentare alcuna simile azione, ove non facesse lo sforzo dell'entusiasmo che animasse il cuore dell'uomo? Dirette dalla educazione, subordinata alla ragione morale, rivolte alla virtù, sempre ammantate alle grazie che in loro regolare narrazione, alla forma convenevole che sostiene i pensieri. Però tuttal più attentamente a svegliare, non essere la passione alcuna nuova specie di appetito, diversa dalle tre sopradette; ma ridotti alle stesse disposizioni, desideri ed affezioni, innalzate a un certo grado di maggior violenza, e manifestate con impetuosi sanguisugli nel corpo.

Di più passioni se una sola fra le altre diverge, questa è chiamata predominante; e trascorrendo le altre dietro, a

talor e nel distruggendo all'atto, poi darsi così del meglio che della età. Non v'è che le desideri scientifiche e morali, essendo proprio dell'età quella, nel corpo non riconoscono altro, salvo che a una sensazione, e un veicolo al loro esercizio. Nell'età che le desideri scientifiche, industriali e manuali, poiché risorgono nell'azione occupando, non dipendono dalla linea medesima, le quali età non riconoscono, e soprattutto che passano di non avere nell'azione: bene età; ma ristretti nel corpo non fanno la parte vera nell'esercizio degli atti morali, che prende parte la età, che serve di veicolo alle loro operazioni: di sorta che a seconda della diversa situazione di questo elemento, gli atti dei morali divi si compiono in guisa più o meno buona ed esatta.

rispondere a sé stessa, inscrivere, pena l'uscita nell'ordine della vita dell'uomo. Quel che esprime all'osservazione di tutt'i sensi, e naturalmente, e che meglio fa riscontro della poesia, della pittura e delle altre arti belle; è che non vi ha passione la quale non eserciti una sensibile influenza sul fisico, che non apparisca vivamente sul volto dell'uomo, e non si riveli al tono della voce, agli atteggiamenti, alle parole. Parlo da ciò a taluni che lo passion non di pertinenza esclusiva del nostro fisico, tanta è la parte che la sua presenza agl'istintamenti dei nervi, e la comunicazione del sangue a delle altre funzioni animali. Ma l'esperienza, meglio della epistola dei filosofi, manifesta al contrario, che il mangiamento della stoffa fisica sia il requisito che accompagna, e che aggrava in vari gradi la forza della passione, e non per nulla ciò che lo costituisce. Monaca, a modo d'esempio, senza pensare innanzi ad un momento ad improvviso pericolo, non prova il timore della paura, nè il pallore delle speranze: non prova l'espansione di cuore, e il calore anelito della esultanza a dell'allegrezza, ora non può si consideri un bene come vicino a possederlo; nè si risente l'angoscia del sangue nell'ira, innanzi che stia conosciuta a noi fatta nel loggione. Quel che deriva annettibile nel solo nostro fisico, è una maggiore e minore prontezza e facilità ad alterarsi, ed anche a secondare ed accoppiare con talune irritazioni, con taluni naturali moti e cambiamenti di corpo, le interne moti dell'anima, sì che le passioni acquistino, giusta le diverse conformazioni fisiche degli individui, un diverso vigore. Laonde tenendo ferma la discrepanza di ciò che costituisce una passione, da quel che l'accompagna e che la promuove, possiamo a far breve ragguaglio dei caratteri principali di esse.

L'appetizione di un bene diventa più intensa e costante appellata amore, lallante l'attenzione di un male cresciuta nella intensità e resa durevole, toglie nome di odio. Nell'amore i vasi dilatansi, il cuore a la voce si espandono; onde il battito più forte e più veloce nel polso e nel petto, la respirazione più rapida ed ansata: il volto è fiore, gli occhi brillano, la parola è spesso interrotta, il portamento dolce ed altero. Per l'odio restringendosi i vasi dei fianchi, il moto del sangue ritardasi, la respirazione è sforzata: la magrezza rivela la sterilità dell'anima, e lo squalore si dispiega sul volto.

Quando l'anore si spinge in dentro nel bene lontano, si ha la speranza e la fiducia, e secondo che esso è più o meno probabile ad avverarsi: il loro esterno indicio è la palpitazione del volto, e lo spontaneo sorriso delle affezioni. Nel considerarsi un male come facile o vicino a succedere, l'atto di esso produce timidezza o timore, dei quali sono segni apparenti, l'incertezza degli sguardi, delle parole e delle azioni, l'insultamento del sopracciglio, e spesso il tremore per la persona.

Preghando i vantaggi e il diletto di un prossimo bene, giustiziati in noi l'avidità, si eccita anche il risentimento e lo sdegno nel vedersi minacciati da un male vicino. E comincio a questo punto l'infusione negli uomini una robustezza ed un grado tale di forza, che ogni cosa non potrebbero disgiungere in uno stato di calma, e con un semplice atto di volontà: se non che l'avidità impiega ogni sforzo all'acquisto di un bene, l'indignazione all'allontanamento di un male.

All'istante che un bene raggiunto, nasce la gioia se la poteva, l'aspettativa se impreveduta. In queste passioni le giunte si armoniano, tutte le membra vengono mosse con alloggiamenti pronti e vicini, gli occhi si aprono di un cuore che muove a riso la bocca, e spesso disciolto in lagrime. Ma nel vedersi raggiunti da un male vicino e maggiore delle nostre forze, si eccita in noi il terrore se lo preveduto, la speranza se giunge inaspettato, si eccita in noi l'ira al vedersi offesi da notabile ingiuria. Nel terrore è nello spavento la spossatezza s'incalza, si aggrava la fronte, la voce è soffocata, il volto pallido, impedisce il respirare. Nell'ira intorrendosi il cuore si accalza il corso del sangue, e spinge verso la testa: onde si arrossa il volto, ed offuscandosi oltre misura la mente, ne provengono azioni proprie di un breve furor. Circoscritto nel grado, la gioia e l'ardimento convertonsi in allegrezza, ed in gaudio: mentre al considerarsi un male tollerabile come senza rimedio, il terrore lo spavento e l'ira, degenerano in disprezzo: due estranei di letizia e di tristezza, di cui l'uomo diviene capace.

Seguono questi principali aspetti che le passioni ricevono, e i più ordinari cangiamenti suoi che le accompagnano, lasciamo avvertiti qui in ultimo, che l'esterna manifestazione

delle passioni, e nel volere e nei gusti e nelle parole, è intrinsecamente involontario, e tradisce lo stato interno, e i più occulti pensieri dello spirito, senza il proprio consenso, anzi repugnandovi ancora la volontà. La qual cosa fa vedere, come una cosa le passioni si eserciti quell'istesso meccanismo, riposto nell'accompagnare con taluni particolari atteggiamenti e movimenti del volto, gli interni movimenti dell'anima, di che nella vita sensitiva ha relazione (c).

LIB. 6°

Dei moti di amore, e della volontà.

I.

I moti della umana anima riduconsi al piacere e al dolore, al bene ed al male, ed alla ragione morale — Ritornando per poco in le cose finora discusse intorno ai fatti di nostra vita interiore; questo individuo che abbiamo nome, presentasi alla riflessione sotto doppio riguardo. Essere sensitivo ed intellettuale, nel primo aspetto è capace di sentire un piacere o un dolore, nell'altro di conoscere un bene ed un male. Del piacere e del dolore è mosso all'appello sensibile, dal bene e dal male all'intellettuale.

(c) Questo fatto, che le passioni dell'anima si riflettono e s'imprimono quasi in incancellabile e in tratti del volto, ha dato luogo alla *Physiognomica*: ancora ripetendosi darsi taluni indizi, per quali potremmo dall'esterna osservanza, dedurre l'interno e lo stato interiore degli individuali. Autore di questa scienza professasi il Lavater, detto così il sig. Bonetini, nell'opera intitolata *La Physiognomica* ed in *Physiognomie*, ho ritrovato e più accuratemente come il volere che dissi, tratti del volto considerabili per segni: come, diverse specie delle passioni e degli istinti buoni e cattivi, e più o meno placidi e forti. — Essendo aver già prima trattato la stessa argomento, mantengo tutto il rapporto dell'incognito e dell'atteggiarsi della natura, nelle memorie De piacere umano indico, Ma l'obbligo di ricordarsi di darsi delle osservazioni di bene ingegnati autori, si aggiunge per menzione di Giustiniano della Porta, essere convulsione, che fa il primo e trattare di proposte il secondo argomento nel *Des Liberté De l'homme Physiognomique* Secondo in quel principio del cuore, che è soprattutto per l'espressione si è dato volere, come gli animi si rivelano degli stati del corpo, e il corpo soffre delle passioni degli animi, non altrimenti che per una strobila all'aroma. Onde che faccia uso di una ragione può bene atteggiarsi, come l'animo piacere, e si condotta nei tratti del corpo, insieme con esso: (*Repub. lib.*)

Due sette di filosofi dimostrandolo l'uno, attendendosi aquare al suo, ciascuno alla sua volta, uno dei mentovati riguarda, lo velleo o tutto senso, e tutto intelligenza: gli concessero a i suoi piaceri sensibili, e i soli intellettuali. E di qui venne che la prova della due sette, tolta affatto la conoscenza del bene e del male, provò che nessuna cosa potesse impellerlo ad agire, se non fossero i piaceri e i dolori corporali: mentre la seconda, estimando che l'uomo saggio, poichè possiede in se la virtù, non possa essere vincolato da dolore, nè costretto da piacere sensibile; portò sentenza che non risentisse altro bisogno, nè ricevesse altro incentivo, fuor delle idee dei beni e dei mali.

Se i primi infligge l'uomo, imponendogli una legge il servizio dei sensi; i secondi con risolutezza sopra l'indifferenza dei piaceri e dolori fisici sopra lo spirito, accomunano l'uomo del corpo, lasciandogli nella sola virtù una segreta idea di felicità. Dopo l'analisi fatta dei piaceri e dolori sensitivi, e dopo che ha visto essere tutt'altro da essi lo scatenar dei beni e dei mali; non è al certo mestiere di altra prova per far conto come, contraddicendo ad ambe i sistemi, debbasi nell'uomo riconoscere e il senso e l'intelligenza, e i piaceri fisici e gli intellettuali ad un tempo.

Adunque l'uomo è un essere animale ed intelligente, e come tale soggetto alle leggi di queste due congiunte nature. Sottobito alle leggi fisiche, deve egli essere mosso a determinarsi e ad agire dai piaceri e dolori corporali, e quindi dall'appetito sensibile; sottoposto alle intellettuali, deve essere scatenato dalle idee dei beni e dei mali, e per ciò dall'appetito intellettuale.

Così che diciamo all'esercizio l'attività dell'uomo, ovvero determino l'uomo ad agire, e a non agire; viene appellato motivo (a). I primi motivi adunque son due: il piacere e il dolore sensibile da una parte, la conoscenza del bene e del male dall'altra.

(a) Da questo, onde nasce anche la seguente domanda, come nasce il motivo, nasce anche per i filosofi questa di incognita: motivo propriamente si chiama e come quella che si muove ad agire. Ma secondo la più antica insegnanza, il vero principio è ciò da cui deriva ogni azione: il determinarsi del tutto ad una giustizia risarcire all'azione, che è quella da cui le azioni derivano, e ricevere il corpo di motivi per le sole cause impellenti e determinanti all'azione.

Collocati per tal modo fra il bene e l'Intelletto, noi ci troviamo di continuo nella circostanza di scegliere, qual di noi dobbiamo non preferire: se il piacere che distrugge o il bene che pericola, se il dolore che giova o il male che nuoce. Nel questo è l'isterico: parecchi sono infatti che i medesimi beni, come vedremo, son vari, e non si possono tutti assegnar alla stessa età, senza contravvenire ai diritti della natura propria e dei nostri simili, ovvero a quelli di Dio; avviene di più, che dobbiamo essendo vedere qual dei beni proposti arrivi perfettamente tale, che possa ottenerli impunemente, cioè senza che sia contrapposizione della legge di alcuno dei menzionati diritti. Perchè l'uomo, dotato qual è di una intelligenza ai propri uffici prestissima, è posto nella ingenua continua di conoscere, se il giovaruto che deriva da quel dato bene, sia impugnatore o per se si diritti personali, sociali o divini; e se per contrario il danno che a noi viene da quel male proposto, sia compromesso o per se da un maggiore e più doveroso perfezionamento, recato o alla nostra natura, o ai nostri simili, o all'osservanza dei doveri verso il Creatore. Nel quale procedimento, se noi scegliamo che il tale o tal altro bene sia consentaneo alla natura degli esseri e conservatore dell'ordine, lo giudichiamo un bene vero e reale, e giudichiamo vero male, quello che in qualsiasi modo altera l'ordine della cosa, e ripugna con la natura degli esseri.

Costante procedimento della intelligenza, come il luogo proprio per dettare il discorso, non è dunque che un raziocinio, un'applicazione continua del Principio stesso della morale: Che sia un bene vero tutto ciò che concorre con l'ordine universale, alla conservazione ed al perfezionamento degli esseri; e sia un vero male tutto ciò che contrasta l'ordine delle cose, e con distruggere o con deteriorare la loro natura.

In questo discusso procedimento, l'Intelletto non è privo se non speculativo e teorico: perchè limitato alla comparazione dei beni e dei mali, è suo unico ufficio il conoscere quali fra di essi sieno reali, e quali altri apparenti; ovvero il constatare alcuni come veri beni e quali veri, altri come tali al loro semplice aspetto. Però al detto procedimento, il quale è del tutto esecutivo ed esecutore teorico del bene e del male, va conosciuto se giudicio prati-

no, il quale comanda doverci seguire il vero bene, intralasciare il vero male: giudizio il cui predicato esprime l'idea di un dovere, ovvero della morale necessità in cui l'uomo è di eseguire quella tale azione, e di non eseguire quell'altra. Or dunque l'intelletto medesimo, in quanto propone qual è il bene che bisogna ottenere, e quale il male che sia capo evitare, per non andar contro a nessuno dei monizioni dettati, viene denominato *ragione direttiva delle azioni umane*; e prende titolo di *ragione morale*, in quanto che insegna a noi l'obbligo di fare ciò che spetta i beni veri, di lasciare ciò che riguarda i veri mali.

Questa ragione o ragione morale che vaglia dire, offende differenziarsi dal movimento dei piaceri e dolori fisici, come quella che importa del diversi atti comparativi; mostrasi distinta altresì dalla mala apprensione dei beni e dei mali, fatta pria del confronto loro con la natura e coi dettati degli eterei. La qual distinzione nasce, 1° da ciò l'intelletto come norma delle umane azioni, ha i molti beni e i molti mali che gli si prepongono, alcuni soltanto in dichiara veri e reali, lasciando gli altri come semplicemente apparenti, e 2° da che come ragione morale, giudica moralmente buone quelle azioni che tendono ai beni veri e la comanda, giudica moralmente cattive quelle altre che sono dirette ai veri mali e le proibisce. Essendo questa ragione o ragione morale medesima, forma in fine un terzo e distinto motivo delle umane azioni. E lo dico motivo, 1° perchè il seguire la ragione morale è un bene proprio della volontà, la quale servendosi in tal modo superiore alla forza cieca degli appetiti, resta salva nell'autorità del suo libero arbitrio, e contrasta l'abito della virtù; 2° perchè la ragione stessa ci fa vedere un bene almeno alle azioni moralmente buone, ripete in un bene e in un perfezionamento comune a tutte le nostre potenze; almeno ci presenta una lotta al termine delle azioni moralmente cattive: parte della passione così interna che esterna, da cui si sorge la morale. (Macchia (a)).

Forza la quale natura ed efficacia della norma su l'u-

(a) *Illusione interna chiamati quel-bene e quel-male, che nasce dalla forma naturale dell'azione umana; e dunque presenta sempre quel-bene e quel-male che fanno dietro ad un azione, la parte di un interesse agibile, qual è la volontà del legittimo.*

nessa hesitazione vera, non è difficile a comprendere ciò che l'etica insegna: non vedere escluso da una stessa bene reale, per quanto minimo si sia; e nel circolo di quelle cose che essa comanda o permette cosa momentaneamente buona, non intervenire repugnanza, non collisione di sorta: il che nasce da ciò che in della nostra predica non alcun bene, non lo veda se non perchè in realtà gli è un vero male, ed ha di bene altro che il semplice aspetto.

Quedchè in fuori del piaceri e dolori corporali (1° motivo), e in fuori dell'apprensione dei beni e dei mali prima della ragion morale (2° motivo), ceppo è riconosciuto in questa un 3° motivo delle nostre azioni: in rapporto a cui la azione libera degli uomini dicono a momentaneamente buona o momentaneamente cattiva, a seconda che o si conformano ovvero ripugnano alla ragion morale.

II.

Passaggio dei motivi di azione, alle determinazioni della volontà in generale — Ecco una osservazione che ci apre ora l'adito a un nuovo fatto. Per conto nella considerazione dei motivi, non si ritrova ch'ei siano per sè stessi alcun atto determinato ad esserli: mercedè l'avere questa o quell'altra ragione di determinarsi, non vale l'uomo determinato di fatto; a quel modo che il ricevere una proposta, una esortazione, un consiglio, non importa lo stesso che averli abbracciati. Le tingole del piaceri adducano l'uomo a seguirli; l'aura della puzza e degli orori, ne sollecitano ad ogni costo l'evitare; la ragion morale fa sentire, che è colpevole chiunque traggasi dietro ai primi o ai secondi fine della via segnata da essa: ma non è presa ancora la sua determinazione ad appigliarsi a questo o a quell'altro dei partiti additati. La spintura interna discorre: la differenza di un tal atto dai prefati motivi, nelle giornaliere operazioni del viver nostro.

Or quella spintura medesima che ci mostra i motivi non essere peranco determinazioni a seguirli, viene manifestando altresì, che la determinazioni si differenziano da noi, per la peculiare indole che or vogliamo a seguire. Non vi ha sistema dei motivi prodotti, il quale non sia contenuto nella presente condizione dell'uomo: mentre stam-

de noi per natura congiunti ad un corpo, qual è questa loro
 nel loro vicinanza; ed essendo concettuali dei beni e dei ma-
 li, e calcolatori inoltre dei veri e degli apparenti fra di
 essi; ben è ragione che sentano di necessario lo stimolo
 del piacere e del dolore, l'allettamento dei beni e dei ma-
 li; e che la legge morale della ragione proceda sopra di
 essi ad un giudizio inestricabile. Nel determinarsi però a que-
 sto o a quell'altro dei molti somministrati, io trovo in
 1° un atto prodotto dall'intima forza del principio vital-
 le, e rivolto a conseguire alcuno di quei motivi presoggit-
 ti, il quale considerato nell'intelletto dell'agente come il
 segno a cui l'azione dirige, prende nome di *finis*; e in
 2° trovo in me la potenza di porre un tale atto, di non
 porlo, ovvero di porre un altro al tutto contrario: in ge-
 nerale, una simile potenza indifferente a porre un atto, o
 non porlo, o a porre un altro contrario, io seguita di un
 qualche motivo prefisso; toglie nome di *volere*; e ciascun
 atto suo, col quale o si determina a qualche cosa proposta,
 o sempre ogni determinazione, ovvero si appiglia a qual-
 che cosa contraria, assume il titolo, a seconda di questi
 tre casi, o di *volere*, o di *non volere*, o di *dilettare*.
 Essendo la volontà distinguibile dai moti, non pare nell'esse-
 re una potenza rivolta a conseguire alcuno di essi come
 suo proprio intento, in che consista il semplice volentario;
 questo ancora nell'uomo indifferente a volere, o non volere
 o a dilettare, in che è riposto il *dolere*.

III.

*Del volentario, ovvero della libertà della condizione
 in particolare* — Ora distinguasi se nelle nostre determi-
 nazioni a volere, o non volere o a dilettare, consista il
 volentario; per intendere io che consista il volentario, conviene
 promettere, che non dovrai averne perchè un atto si possa
 dir volentario, 1° che il principio produttivo di esso sia nello
 stesso agente, ovvero in colui che si determina all'azione,
 e non al di fuori di esso come è per l'uomo che muove la
 virtù della mano; 2° che un tal principio si determini ad agire
 in seguito di qualche motivo presoggitto, o sia dietro un
 qualche fine, e non già unicamente, cioè senza aver nel-
 la di alcun motivo per determinarsi, come è ad esempio

per la materia bruta, i cui movimenti sono diretti ad un fine non da sé stessa, ma dal sapiente Ordinatore che la produce.

Il che premesso, vedesi primariamente essere un dato irraggiungibile d'intera esperienza, che noi nel determinarci o a volere o a disvolere alcuna cosa, in seguito di qualche motivo, siamo mossi in virtù del nostro interno principio vitale: stante che in questa cosa manifestasi tanta la propria attività, quanto nel concentrare o nel dilagare con le nostre determinazioni tutte le altre facoltà, e nel mutare pure talvolta l'intero stato interiore dell'uomo. Il posticchio fa visto che l'uomo è intelligente, e che oltre al piacere e dolori corporali possiede benanco le idee del bene e del male, e li valute giusta il principio supremo della ragion morale; dove ciascuno per istinta convinzione esser certo secondamente, che i motivi delle sensazioni non sono incongrui all'uomo; che sono anzi conosciuti, calcolati da lui, cheti in fine e rifiutati, secondo che più reagagli a grado; onde le sue determinazioni in luogo del poter di cieco, vengono manderle invece all'esercizio dell'intelligenza, e seguir sempre alcun motivo preconcito. Or questo caso, che noi nel determinarci siamo mossi, ed mossi in seguito di un motivo appreso da noi, fanno che le nostre determinazioni debbano appellar volutarie, o come dicono altri spontanee: sì che a detto, per discernerle dalle operazioni istintive e connettive, vengono chiamati voleri quegli atti coi quali ci determiniamo a seguire alcun motivo, disvoleri quelli coi quali ci determiniamo a rifiutarlo a anche a seguire un'altra contraria, e non voleri quella determinazioni con le quali respendiamo ogni atto noi di volere che di disvolere.

Vedesi dopo ciò, che se noi studiamo per intesa a tutto ciò che è bene, siccome rifuggiamo all'aspetto del male; l'addetto dietro cui traggono le determinazioni della volontà, non può essere che un bene appreso come tale da noi. A ciò poi che l'intelletto apprende alcun che come bene, non richiedesi che esso lo sia nella realtà della cosa: sendo bastevole che apprendasi da noi come tale, all'atto che non sia vero in sé, ma al nostro semplice modo di volere, cioè un vero bene apparente.

Or atti poi della volontà, siano quelli o di volere, o

di di volere, o di non volere, dicono quanto agli effetti prodotti, e che si non si estrinseca in l'intervento del corpo o delle altre interne potenze, imperanti in una capione a questo ed al corpo di alcun cambiamento, qual è per la potenza locomotiva, il parlare, il danzare, lo scrivere. Or quanto agli atti imposti esterni, non code dubbio ch' ei possano venir contrastati o distrutti da una esteriore violenza, quantè volte questa è tale da vincere la forza locomotiva del corpo. Ma dopo esserci già veduto, che il principio delle determinazioni della volontà sia intrinseco a noi; chiaro apparisce non potersi dire il medesimo per gli atti efficaci: intrinseco la coscienza che si non sa le membra del corpo non può essere che corporea, e come tale non può nulla sovvenire o unirsi alla forza interiore dell'an. Facendo fatto il caso che un delinquente sia trascinato al patibolo, se la violenza della sua membra cade alla forza maggiore che lo stringe; non resta punto distrutta da quella esteriore violenza, l'energia di perdersi intiera in un volere contrario, e di non rinvenirlo se non per l'opera di quella medesima latina virtù che lo produce. E per questa circostanza, fu detto che il volontario, sia di dire dalla coscienza, volendo significare che nessuna esteriore violenza, conosciuta abbia piena potere sul proprio corpo, è volendo ad auxiliarla.

IV.

Della libertà del volere umano dalla necessità di natura in particolare — Considerato che l'uomo negli atti della sua volontà, non solo agisce per propria virtù, ma conosce benissimo il motivo che lo determina ad agire, o a reprimere la sua azione; volendo l'esaminare, se tra la sua determinandosi e i motivi determinanti, intercede alcuna necessaria connessione: se cioè possa un motivo della forza determinanti a volere necessariamente, o se per contra abbia in sé la potenza di volere, di non volere, o di di volere.

Or quanto a questo che inchiede, circa la connessione fra i motivi e le determinazioni della volontà, pria di ogni altra fa mestieri notare, essere l'uomo in tutti i motivi prodotti, che determinano ad eleggere questa o quel-

l'altro bene individuo, un motivo universale che chiama gli uomini ad esser felici. E poiché questo esser felice importa il godimento di un bene, il quale non sia conturbato da alcuna ragione di male, e che quindi non abbia l'istintione, non deficienza di sorta; segue che il motivo universale che ci sta dinanzi in ogni nostra azione, non sia altro che la stessa volontà che è in noi di un bene comune, e di una perfetta felicità che a noi deriva dalla sua fruizione. Intanto in rapporto a questo motivo la volontà, la quale, come ha detto, inclina a tutto ciò che le si presenta sotto le apparenze di bene; non può essere detolta da esso con alcuna ragione di male, e però la sua determinazione a seguire il massimo dei beni, e la felicità più completa che ciascuno privileggi, è non per contrasto in tutti gli uomini quanto che necessaria. E tale a scattare ogni equivoco vaghiamo avvertiti, che se non erri bene inteso in fuori di Dio, che è il solo infinitamente perfetto, si che non vi abbia piena felicità se non nella fruizione di Lui; implicitamente Dio ferma l'unico obbietto necessario della volontà, né può esservi uomo che così per natura non tenda al godimento di Dio. Ma per falsi giudizi può l'uomo credere, ed arrivare tuttodì che il cielo, ritrarsi il massimo bene e una totale felicità, nell'ottenimento di questo o di quell'altro oggetto peculiare, tuttodì finito, transitorio, e compensato pure da positivi mali. Lasciando emergo che considerando Dio esplicitamente, cioè come il solo e vero bene comune, e come quello che unicamente basta a renderci perfetta felicità, né manca agli uomini l'obbietto necessario della volontà: dal che spieghi come gli uomini desino così fervente da Lui.

Oltre l'idea della felicità in generale, erri però dei beni secondari, i quali formano particolari motivi delle nostre determinazioni: e con questi la nostra volontà non ha alcuna conoscenza necessaria. Chè per fermo egli è proprio di tutti i beni tutti l'essere conosciuti ad un certo, in questo accidentale, come gli accomodi e le imperfezioni che ne discendono in noi, e sia materiale, qual è la strettura del loro essere, e la breve loro durata. Ondechè se questi motivi richiamano la volontà per quella parte che noi hanno di bene, non è che la richiamino pure dal lato cattivo che offrono: latente che resta in noi la potenza o di sleggerli o di rifiutarli.

Lo che attendendosi per questi mai vi ha beni fatti, in virtù di loro stessa natura, segue che la rapporto ad essi la volontà non sente alcuna necessaria coesistenza.

Così pure con siffatta ragione l'interiore sperimenta, per la quale nel consenso la noi la potenza, o di determinarsi a volere alcun motivo, o a sospendere ogni volere a suo riguardo, o di darglielo non seguirne può un altro contrario. Per lo che data anche l'opposto, che la volontà si volente costantemente determinarsi al modo stesso, seguendo appena quel motivo che si offre come il migliore da prendere (qual è l'ortografia la virtù per l'uomo giusto); non per questo desidererebbe dell'animo indifferente nelle sue determinazioni, mentre continua in noi tuttavia la potenza di sospendere ogni atto di volontà, e anche di darglielo e di volere l'opposto di ciò che sappiamo doverci fare da noi, e che in effetto costantemente facciamo. E a discrepanza della libertà di consenso, la data ad una tale indifferenza a determinarsi in seguito di alcun motivo perseguito, il nome di libertà della necessità di natura; chiamandosi nello stesso più propriamente libertà di specificazione l'indifferenza a voler questo o quell'altro motivo, libertà di esercitare l'indifferenza a porre o a non porre un volere, e libertà di contrariarsi quella di volere una cosa e per di volere l'opposta.

V.

Risponderò alle obbiezioni, contro il sentimento del nostro potere così attivo che libero — Nel trattare, come il corso delle materie e l'intervista del libro il metodo, certi argomenti che già molti esauriscono, e potrei al covert di tutti gli attacchi; nulla si può aggiungere di meglio, se non quella coscienza che nasce del richiamo la cosa ai primi principi, ed occuparsi di questi esclusivamente. Sicché, per compimento del volontario, ricercare alcuni impugnarne l'esistenza non dire: Scritti da noi veramente i nostri voleri, ma non sentiva del pari che ci sono prodotti per nostra propria virtù; mentre se l'esperienza interiore differenzi gli atti che in noi succedono, non raggiunge effetto il principio che li produce; e l'ar rimane scosso in tutti quegli infiniti fatti, che l'esperienza stessa in modo intermedio raggiunge.

Mostremono indi a poco la libertà di questo primo azione (che l'io sfugga agli agguardi del senso interno), nel far parola del principio vitale , e del suo essere sostanziale e semplice. E solo lastidiamo ora pochi vagliaci bene di conoscere, ciò che avviene in noi per forza di ragione esterna all'io, da ciò che parte dalla sua unità attività. Questo è la duplice specie del fatto, che la riflessione portata sui dati d'interno senso ne mostra. Sono nella prima i fatti della vita animale, ed in essi l'io quanto alla loro produzione, è passivo: sono nell'altra l'attenzione, i giudizi, i voleri, e nel prodarli l'io rivelaasi attivo. Qui dunque non è via nulla da prendere. Se di ogni certo elemento principal fondamento è l'intimo senso; la discrepanza fra ciò che avviene in noi per forza aliena, e ciò che si fa da noi per propria energia, sta nella qual verità politica di fatto: e se tanto è, il movimento dell'unità attività dello spirito rimane incommutato.

Passando alla libertà del nostri voleri, gli arretrarsi aggiungiamo: non potersi essere cosuoi di libertà, senza esser sentiti la potenza di non agire, nell'atto stesso che si agisce; e non pertanto egli è certo, dicono, che la potenza di non agire rimane disattesa nell'atto che agiamo; onde resta a concludere che noi non possiamo sentirlo.

Traque che qui pure toccasi un principio gravito. La potenza di non agire nell'atto che si agisce, importa due cose: l'una, che di presente siavi una qualche azione; l'altra, che non manchi nulla per poterla sospendere, o per produrne un'altra contraria. Or di queste due cose l'intimo sperimenta e di pena certissima. In quell'atto che agisce, qual cosa mi vien dinco, perchè io non possa sospendere la mia azione, e agire in qualche altro modo? non mi sento io nella stessa integrità, non mi veggo padrone delle mie potenze, ed arbitro del loro esercizio? Resta adunque a concludere innanzi, che nell'atto stesso che si agisce, si dà riconoscere qual dato d'interno sperimenta, la potenza e di sospendere quell'azione e di produrne un'altra azione contraria. Il che fa che noi ci sentiamo spontanei non solo, ma liberi.

E già voleri non intendesi però dire, che noi abbiamo il potere di non volere una cosa mentrechè la vogliamo, ovvero quello di non agire esternamente nell'atto che

stesso in azione: come accarla e portarsi, ed impossibile ad arrestare. Soltanto diciamo, che nell'atto in cui vogliamo una cosa, ovvero agiamo per ottenerla, sentiamo istintivamente la potenza di surrogare a quel valore un altro diverso o contrario, ed anche di sospendere ogni valore ad ogni azione, in che è riposta il sentimento della libertà.

VI.

Degli atti delle altre facoltà in relazione coi nostri voleri — Emerge dalle cose dette, che alla volontà dell'uomo, presa come facoltà di determinarsi in seguito di qualche motivo privilegiata, corrisponda l'essere spontaneo vero e solo, ma libera. Non quasi che tali proprietà fossero dei potenze distinte fra di esse: staute che in ogni atto libero vi è lo spontaneo, come nello spontaneo vi è il libero; ma solo come due prerogative della stessa facoltà, potenze in divisa fra loro, per l'opera attiva dell'intelletto.

In rapporto adunque a questa facoltà, tutti gli atti delle rimanenti nostre potenze, dicono volentieri se sono diretti o procurati da una cosa che sia; dicono opposerli se la volontà non v'interdice per nulla. E tale fa il duplice aspetto, nel quale consideriamo argutamente l'arbitrio delle facoltà intellettive. Gli atti spontanei poi vengono respinti semplicemente non volentieri, se la determinazione di nostra volontà non si oppongono ad essi; ma se la volontà vi pone qualche atto arretrato e li deroga, accusano come d'involontari, come volente dirsi che arringano a malgrado dei nostri voleri (a).

(a) Taluni filosofi, tra quali vanno inclusi i cartesiani, non contenti di vedere spiegato la libertà e l'arbitrio con un l'arbitrio di regola, per le sole leggi del movimento; si fanno più oltre: presumono che è dar ragione dei movimenti degli animali bruti, cioè pure bruti, e non meno oppositori, che si muovono senza legge, se non di un istinto, degli istinti, e degli atti loro istintivi; che in loro non viene mai meno che qualche istintività, e come dire il detto istinto. I cartesiani fra gli altri, e prima fra loro l'abate de Condillac nel *Traité des sensations*, impugnavano l'ipotesi cartesiana, e per lo meno di principio, e il dovuto giudizio della facoltà dei bruti, per l'istintiva analogia che noi hanno con gli uomini. Ma che deducano, che se i bruti possiedono organi sensibili così sensibili che istinti, e tutti ai nostri; se mostrano ugual legge istintiva, se vengono

Conclusione della via intellettuale scoperta di sensualismo

I.

Come nel sensualismo propriamente detto, nel materialismo e nel fisiologismo capofila — Al contrario dell'idealismo, che ridotto nelle subiezioni ideali dello spirito, ridotta

fenomeni ideali e sentimenti di numero, pari a quelli che nel materialismo; non sono ragione e dovere, ed un sapere liberale di una scienza tale scienza che si aggrava, quella che si riduce a coprire la differenza di grado, tra la via sensibile dei bruti e quella degli uomini. Alla qual cosa vorrebbe succedere, per maggior bisogno, aggiungere una prima parte, derivata dalla differenza tra i movimenti meccanici e gli animali derivati che la sensazione chiaramente, come la legge fisica del moto, e la stabilità perpetua degli atti dei sensi ed il mobile, non possono punto sottrarsi ai movimenti dei bruti, nei quali avviene confusione ed incertezza passaggio dal moto allo quieto e dalla quiete al moto, e per natura causa fuori, e per causa con proporzionale all'effetto prodotto.

Ma il signor di Condillac, e poi il Tracy dopo di lui, non si ristettero a questo, e portarono ancora il signor di Buffon, il quale ai loro tempi incutendo l'opinione Cartesiana nell'istituto naturale che si conosce, prescrive, dico, anche in un senso estremo, che gli animali tutti abbiano, oltre alla facoltà di sentire, secondo quella di pensare, di giudicare e dedurre: senza nel proposito di limitare un'opinione i bruti alla condizione dell'uomo, nel per ridare l'uomo alla serie dei bruti. Ma non che era contro al sentire animale, certamente non aveva nella stessa della filosofia, l'azione e semplice sensazione, che tutte le specie degli animali hanno congiunte ed associate in apparenza proprio a ciascuna di esse, questa che doveva compiacere e diffondere, sempre nel modo stesso, e che nel sentire debba non, né perfezionare che la compiacere ad altre perfezionamenti. Ed a dire che era i bruti, non altrimenti che gli uomini, intendevano in le proprie azioni, giudicare e ragionare, derivare, insieme gli animali hanno, e capere di loro con propri, e d'ogni, e perfetti, e scriverli tutti come, e sempre in loro e per perfettissimi opere: come che è contraria di tutti i dati della stessa natura.

Si vuole dire gran cose di talune operazioni, le quali sembra che abbiano derivato ancora il signor di un compenso, solo perché ad un sensualismo il senso riduce. E tale è a modo di sempre con che l'Altezza di sapere di un caso, il quale giunge ad un terzo che la prova la dubbio se la sua prova dal suo oggetto, dopo d'essere due strade sono necessariamente troppo, e conosciuti per altre per le loro: quindi stesso degli atti. Egli ha dovuto anche per una di queste tra loro, ma non è egli prima, né nella seconda, dunque senza che che per

L'eterodossione dei sensi; chiamandovi sostanzialmente un sistema che ammette i sensi secondo lo spirito: un sistema cioè che ri-

ta tutto. Però all'opposizione ogni difficoltà, ed ciò si potrà notare all'essere molte operazioni anche negli uomini, le quali benchè sieno relative ad un naturano, non sono tuttavia un risultato di esso. Richiedono l'integrità di tutte le operazioni relative. E bastano nel loro dalla naturale di tutte, potendo al certo non discostarsi. Per far uscire un fluido da un altro corpo che lo contiene, lo scopo compiere questo ed ottenere l'aria che ne dipende il tutto, or la va che non può venire per se stessa, quel fluido che si muove nella macchina. In dunque debbo comprendersi non la libertà, e natura di una la stessa. Nulladimeno agli è certo che si bastano, perchè ogni legge fisica dei fluidi, e neppure in la prima volta che il fluido esperimenti nella propria natura, ed ciò che segue una operazione che si può dire razionalizzata, non è però che la legge la quale del detto discorso, la stessa avviene per le operazioni dei fluidi, ma non come discorso di più perfetto la libertà dell'effetto. E quando si volente fare del tutto, ma non volente il modo in cui le spinge il prodotto. Ormai, nelle sue ricerche su l'eterodossione dei fluidi, e l'abitudine contraria di effetto per un suo sistema di una specie di attrazione morale (e non modo di espressione), che non bisogna pensare di esserlo, e in quanto è effetto e bisogno è così anche più che esperimento. Tale ricerca proviene da una linea molto più alta, infatti, e presenta le divergenze le contraddizioni relative liberale dal padrone per la via che si incontra. Giusto si deve cercare di essere vero e ad apporre la natura delle contraddizioni. Non hanno gli atti del suo corpo, e non va la legge l'essere l'aspetto all'essere non è quello. Giustamente la più di contraddizioni relative dall'eterodossione morale di una polidossione, e parte della legge fisica d'essere, perchè il modo in contraddizione di legge deve necessariamente ed naturalmente essere esperimento e spargimento. In fine del lungo, e vogliono dire del risultato, sembra a me di tempo: per qualche parte rimane ancora, ed infatti non da ciò che va, non meno che l'aria. Per quella dunque va, indipendentemente da ogni parte ricerca, la più è quella del risultato, molto più si comprende come è definito e in effetti non abbiamo nel loro l'origine della contraddizione dei fluidi, ma che solo possono comparire, e parte della legge medesima dell'effetto. - il che va più in la parte dell'essere, che in una gli effetti non possono essere anche, senza contraddizione, come avviene negli uomini.

Chiedesi se gli uomini abbiano nella loro natura il volentieri; ma intanto a ciò si già da molto osservare. Quelle sole operazioni che possono chiamare volentieri, sono sostanzialmente determinate dall'appetito e dalla passione, dall'affezione e dalla più personale abitudine; e perciò dal carattere la contraddizione del loro non la propria natura: almeno riferita dall'essere i fluidi però d'intelligenza. Talora avviene ad attrazione loro natura in fluidi, giacchè dell'appetito più in pace, e grado d'essere, parte in essere e due parti uguali ed opposizione, per una di parte da fuori, dovrebbe ad una di cui rivestire, e perchè nel suo effetto che uguali motivi, il come nel determinano non potrà essere indotto che dal suo libero effetto, e non legge.

dette anche le operazioni intellettuali dell'anima a mere sensazioni, la nulla il bisogno di elevarsi oltre di esse a quelle funzioni in cui il corpo non entra, e che sono proprie dello spirito solo. L'attenzione per esse non è che un sentimento degli altri più vivo; la comparazione e il giudizio, la concorrenza di più sensazioni contemporanee; l'appetito intellettuale, lo stesso è che il sensibile; la volontà nell'altro che l'istinto di seguire il piacere, e di repellere il dolor falso. Così l'anima, dove nell'idealismo fu considerata come solo spirito; ridotto invece alla mera vita dei sensi, nel rigore sensualismo, fu riguardato come semplicemente formato dell'anima.

Quest'anima venne considerata di natura semplice dai primi sensualisti: i quali forse adoperando di loro intelligenza, in quell'ora che la negavano, riflettevano sui fatti della vita sensibile, e tra le affezioni molteplici e variabili, ritrovavano l'idea unita, identica e permanente. Ma qual poteva essere l'idea di una natura semplice, per coloro che non riconoscevano se non sensazioni? E non pareva apprendersi cosa che non sia corporea, e quindi unica e semplice? Per tutto questo il sensualismo non si riteneva dal presentarsi tutto nella sua conseguenza; e la conseguenza fu il materialismo: sistema che sciolse ed unificò affatto l'anima col corpo, dichiarandola a un organo pendente di questo, e l'intero meccanismo della sua parte.

Tolta di mezzo l'anima, come cosa non diversa dal corpo, restava a trovare modo onde spiegare per mezzo della vita organica, i fatti della vita sensibile ed intellettuale.

Si sapevano di affetto nelle impressioni, e di movimento, entrava il moto degli organi, e forse supponevano, la quale la prima di lungo tempo è stata che non era se no. Si disse allora perfettamente che che il movimento non si poteva per natura essere una forza, un atto, per la ragione che la preposizione e coltura delle due parti opposte, per ogni verso è esattamente uguale. Si disse pretendere di far che si sentisse a metà una un pezzo di ferro nel mezzo di una calamita mentre la sola, operando la metà che la gravità e l'attrazione magnetica erano perfettamente pari. Se anche fosse possibile che nell'estremo l'efficacia delle impressioni avesse questa perfetta uguaglianza, mancherebbe almeno la perfetta uguaglianza tra le diversità infinite delle del principio motore. Tale sarebbe quella difficile coordinazione, che giacque in a spacciarsi di un lato più che da un altro: come a quell'uomo le disposizioni ad agire con la destra meglio che con la sinistra, verso l'alto più che verso il basso.

dell'uomo. Si volere con tal proposito, alarsi ad osservare nell'apparato anatomico le circonvoluzioni e le complicazioni del cervello; altri le varie famiglie e le denominazioni dei nervi, dando origine alla cranioscopia e alla frenologia: scienza che pretende altre: guardi costati, distrassero i fatti dell'intelligenza non che delle sensazioni, con ricercare l'esistenza di ogni facoltà nel solo organismo del cervello e dei nervi, e la differenza delle parti nelle diverse parti di questi. E tale l'ideale generico del fisiologismo anacletico (a).

II.

Due psicologici contro i sensuali anacleti — Al volere che la fisiologia, quale la vedono i moderni fisiologi, sia tutta in ricercare nel meccanismo del corpo umano, l'ideale e la differenza delle facoltà tanto sensitive che intellettuali; chiaro apparisce non essere ella che lo stesso materialismo scoppiato a più occulte inchieste, dettagliato con una anatomica impudenza degli organi, e rivestito di un sistematico apparato di fatti raccolti, dai quali vuole desumere unico indizio e spiegazione della interiore vita dell'uomo, non che di ogni diversità fra gli stessi individui. Né il materialismo derivando da altro, salvo che dal non vedere bisogno alcuno di elevarsi in su della vita dei sensi, e di concepire cosa che sia differente dal corpo e dalle sue qualità; se emerge pure non essere altro, se non la stretta illusione del materialismo. Lanciando tutti i sistemi fisiologici e materialisti, debbono le loro origini a questa sola derivata.

Ritornata la genesi di un errore, la maniera per troncarlo ad un tempo ogni cattiva conseguenza, rifarlo nei suoi primi principi. A ciò si aggiunge che il fisiologismo anacletico e il materialismo, non così si attengono ammassati direttamente i fenomeni della vita sensitive ed intellettuale, di che solo è in questa sezione parola; quanto si adope-

(a) Da parte, natura, se si vuole la vera fisiologia, s'ovvia per distendere la scienza dei corpi vivi, sulle basi di fisiologia e di metafisica: e differenza della fisiologia, che fonda sulla vera natura, serve ad indicare la scienza dei corpi aliti da metafisica. Chiamiamo poi fisiologia anacletica, quella che non accetta altro nel nome tranne che il corpo, negando la complicità dell'anima come anima che viene spirito.

rano a distruggere la semplicità del principio trattando ed intellettuale. Per la quale ragione, riserbando lor luogo alla deduzione dei due primi ordini nell'altra sezione del libro, opposiamo al solo sensualismo i seguenti dati, che ne appaia l'osservazione sui fatti dell'intelligenza.

E dico per primo l'attenzione non essere atto del senso, nè però dovuta a senso tra le funzioni di nostra vita sensibile. Avvegnan pressochè che le sensazioni sono di agitante fra loro da noi sentite, che alcune sfuocano di natura, alcuni arte può mai superare. Quale fu scritto non esservi cosa di nuovo agli occhi, nè ombra di vilage nelle orecchie, nè odorato su la lingua, nè gusto nelle natiche; e la generale da nuovi affezioni sensibile, e del fondamentale sentimento o degli esteriori, includervi alcuna identità con le altre differenti da sé; non delle gradevoli con le dolorose e per lo contrario, non da quelle di un membro del corpo con quelle di un altro, nè da quelle di una natura con le altre di un'altre repugnante e diversa. Il tal maniera mai che ave a ciascun senso fosse per esso dato apprendere la propria affezione, senza l'atto della coscienza, non però potria esso mai aver sentore delle sensazioni degli altri: come nè il senso potria sentire un colore, nè questo un sapore, nè un sapore un odore, nè il freddo il caldo, nè il suono la voglia, nè la stanchezza la vigoria, e così prossequi. Frattanto l'attenzione / quale l'intima quietanza rivela, è atto unico e permanente che si rivolge ed affina su tutte le sensazioni molteplici e variabili: su la vista, su l'udito, su l'olfatto, sul gusto, su le sensazioni piacevoli e su le dolorose egualmente: e tramutandosi queste per di continuo, perdura esso il medesimo, e le segue costantemente. Sinchè l'attenzione per natura possiede una natura, di dar mantenere distinta da tutti i fatti dei sentimenti.

Se dessa poi non fosse altro che un sentimento più forte, qual ragione rimarrebbe a dare dell'attenzione volontaria; la quale lasciando da tutta parte le più che impressioni, applicasi agli sfuggibili particolari, e organ i variati componenti piuttosto che riguardare il composto? qual via da spingere la detta ipotesi l'attenzione riflessa, se i sensi del corpo, destinati a raggiungere sempre delle cose distanti da sé, nella seppero mai degli interiori fatti dell'uomo?

Lo stesso che per l'attenzione, va detto degli atti comparativi e giudicativi dell'intelletto. Comparare, come fu visto, importa ravvicinare non pure le cose, ma anche due o più cose diverse, quanto identificate fra loro, per modo da scoprire in che l'una si differenzi, e in che coincide la stessa con l'altra. Il giudicare poi è l'atto dell'affermazione o della negazione, per lo quale riteniamo in una due cose, e le distinguemo fra loro. Che però i sensi, per quali siamo ravvicinati, siccome identificazione ha mai luogo, non possono né comparare né giudicare.

L'appetito intellettuale, nella sua significazione più vasta, importa quell'agente tendenza di ogni razionale natura, che insorge spontanea e converge alla conoscenza di un bene. Pertanto non avvi bene il quale possa essere conosciuto senza un atto comparativo, che ponga a confronto fra loro la cosa che diciamo bene, con una imperfezione distratta, e con un perfezionamento astratto: e già fu detto che la simile atto di comparazione il senso non coltri per nulla. Inonde non possono le idee razionali del bene, discendere in guida di movimenti passionali e di grato affettivi, e scuotere i sensi del corpo. Anzi ha per naturale corso i beni siano causa talora di affezioni violente, ma affezioni che i sensi producano spesso qualche attuale diletto.

I nostri valori per fine non liberi, dunque i diletti della vita sensibile seguono la necessità delle leggi materiali. Per questo carattere la volontà dell'uomo trascende già più di ogni altra cosa la vita dei sensi. Ma la volontà nella sua influenza sopra tutti i lati della vita interiore, domina su l'intelligenza e decide la sua azione su la stessa sensibilità, spiegando una superiorità di energia che al tutto la distingue da essi.

Vi ha dunque degli atti fatti oltre quelli delle sensazioni, e questi sono i fenomeni della vita intellettuale. Come i primi contraddistinguono all'idealismo, così l'elevazione di questi distrugge il sensualismo, ed in esso il materialismo e il dualismo assoluto, siccome nel genere che li contiene si risolve. Nella distruzione di questi contrasti interni, può dunque solo rinvenirsi l'uomo nella sua integrità, fornito di una vita interiore oltre l'organica, ed operante in essa come anima e come spirito, come sensibile ed un tempo e come intellettuale.

Della parte che l'intelligenza prende nel sogno — Contro l'idealismo ci conveniva già tener conto del valore che le immagini mostrano avere nei sogni: dichiarando a tal proposito, che se dove funzionare un criterio certo a distinguerli dallo stato di veglia, ci sono al mondo di risentimenti bastevoli per l'esistenza del corpo proprio. Venuto ora il discorso sul sonnambulismo, uopo è per la stessa ragione investigare dall'altro canto, se nei sogni intervenga ed in qual modo l'intelligenza.

Arrivava che nei sonnambuli si osservano dei continui atti imposti sul corpo, e dei movimenti di membra affatto simili spesso a quei della veglia; forse è riconosciuto in tali personaggi un certo qualche esercizio di volontà. Ne son di prova l'esclamazione talora che in seguito di una inaspettata affezione morbosa, previene il cattivo abito di ripetere in sogno quanto essi di più difficilmente fanno nel di vegliare: vegliando, qual sono i rimproveri e più ancora i rimproveri: sendo che a produrre tante e sì svariate operazioni, le quali si grande analogia hanno con quelle della veglia, non potrei certamente far meno di supporre tutti quegli atti liberi che necessari sono a determinarsi, così come il sognare, ogni maniera di movimenti che sognando si compiono. Solo però che nei sogni, per quel che l'esperienza ce mostra, l'esercizio della volontà, ristretta al solo volontario, manca al tutto del libero arbitrio, di modo che gli atti suoi non sieno in simile stato impostabili. Incitati dalle costorte e straraggiati come di fantasmi sensibili, che varie capioni finché ad agendo scompaiono, i voleri quasi abbandonano ad essi, e li seguono senza poterne in nessun modo ordinarli o compendiarli almeno le serie, e senza aver forza di guidare e di resistere al predominio della immaginativa. Se la volontà fosse nel sogno anche libera, perchè non potrebbe in tal parte almeno di quell'ordine, che domina nella nostra idea durante la veglia? perchè non potrebbe fare almeno di alcune cose intralasciandone altre, ovvero dissentire al tutto, ed arrivare al disordine dei propri pensieri? Ma la volontà si può reggere, si interrompere l'incatenato esercizio delle

coste potesse nello stato di sogno, e però in caso l'uso della libertà vuole conservare sospesa.

Pare come la volontà conserva nel sogno un suo esercizio spontaneo, infatti alcuna direzione spogiana su le rimozioni potrei potesse; anzi estinzione dei fatti nella vita interiore dell'uomo, e quasi contestare che l'intelligenza, ad una non sia dovuta nel sogno o comunque all'impeto della volontà; non però di meno prosegue in detto stato, talora finta alcuna, su suo movimento spontaneo, secondando quelle leggi che la natura, si prescrive da ogni riflessione, seppur ad una prescrivere. Da vero in taluni sogni placidi e regolati, molli dei si carichi intrecci, degli avvenimenti si concertati e fin del dialogo, che non senza vigilanza hanno con le azioni drammatiche e con le sommarie istituzioni. E lo già notato che, disgiunta dall'intelletto, non possa l'immaginazione produrre alcuna invenzione di fatti, si dirà che quell'azione, si continua quei discorsi. Narra il Lemmon che sognando componeva dei versi molto buoni; e il Muratori, benché distrutto da lunga pezza all'arte del cardo, riporta un concitato pentamestro, nel quale dimorava una volta in sogno a un personaggio di alto affare, perchè valesse prologarlo (a). Ad una che certo fosse per tali ragioni che l'intelligenza interviene nel sogno, erasi ope non pertanto ricercare di alcun decisivo fatto, il quale apertamente mostrasse in detto stato l'esercizio proprio del ragionamento; allorché l'illustre Poeta Monsignor Giuseppe Mazzoni, il cui moltissimo sapere tanto ha onorato il nome nelle varie parti dello scibile umano, racconta di sé stesso a tal uopo: chiudere già tempo nelle Muse, rammentando alcuna dimostrazione storica di quel problema già risoluto, che potesse a dividere una linea nella in parti eguali prospettivamente. Alla ripetuta istanza alcuna prova non gli rischiarò soddisfacente; in fin che una finta nel sogno videri sotto e prova data alla mente, non chiara dimostrazione del problema indicata. Finisco per la stessa novità del racconto, avere fatto al bene non ultimo, siccome il poteva alla meglio; ma ripigliato il di seguente.

(a) Il verso è questo: *Et pueri multa pueri, sed pueri multa velle.*

avrebbe osservato anche nel più stretto rigore geometrico (a). Tanto poi nel senso estremo la forza discorsiva dell'isolato, benché lasciata alla balia di un esercizio affatto spazioso!

Adunque la volontà così come l'intelligenza, interviene spesso almeno alcune volte nei sogni: solo che in tale ipotesi manca alla prima il libero arbitrio, e la direzione del nostro personale potere aff' esordio della seconda. Con questa restrizione l'opera della spirito vuole intervenire nei sogni (b).

(a) Leggesi nella mia *Prospettiva*, la dimostrazione appiattata la prima volta semplicemente al detto problema.

(b) Si fa più chiaro dopo l'esame accurato dei fenomeni di nostra vita intellettuale, nel che nessuno si teneva della sensibilità. Non essere questa doppia come di fatti in una accidentale armonia, la quale lascia che ciascuna componi il suo corso da sé, senza dipendere e senza influire su l'altra. In luogo di cui dovessi considerare, che: ora da una parte si facilitano e ritardano l'attività della intelligenza, e dall'altra si ostacola ed ostacola pure volutamente la stata dei nostri interni poteri: ovvero l'intelligenza, se mantiene un impero ed un predominio su la vita del corpo (e che avviene soprattutto negli la fantasia harmonica), non può dimenticare la sua dipendenza da essa, tanto nel documentare la natura delle sensazioni, quanto nel narrare l'attività buona e cattiva dei differenti stati del corpo. Lasciato a noi dato ripetere, che a non distinguere l'essenza umana, facendosi due perfetti mircoli ed ipocritici miracoli, forse è aver sempre la mente in ciò, che nell'uomo il senso presiede alla operazione dell'intelletto come loro capitale, e dispiega pure la sua influenza sopra di esso; e che pertanto l'intelletto sopravvive e dirige la operazione del senso, nell'atto che per la detta influenza dipende e dipende dagli stati degli organi. Nella qual cosa deriva dovuto un fenomeno della vita intellettuale e quella della sensibilità, rimarcare questa mia distinzione: Che viene nella prima tutti quei fatti che precedono l'esercizio della intelligenza, e che si producono da questa al compimento, benché l'intelligenza è dipendente da essi, e vi dispiegando la sua influenza. Che appartengono per arrivare alla vita dei fenomeni intellettuali, tutti quegli altri coi quali l'intelligenza procede, quanto che il senso l'influenza che ne deriva su la parte sensitiva dell'uomo, e la sua corrispondenza coi gli stati del corpo. Vede la nota a pag. 67.

DELLE FACOLTÀ INTERIORE ED INTELLATTUALI,
E DELLA CONSCENZA.

Egli è ben giusto, che se in tutti gli esseri della natura anche inorganica riscontrasi una certa qualche effluvia, ed un potere di produrre quei dati effetti e in quella data maniera; molto più nell'uomo, di cui tante e sì varie vedemmo essere le funzioni vitali, ragion vuole di ammettere talune potenze interne al prodursi di quei fenomeni, sensibili ed intellettuali che sopra siam venuti analizzando. Il trattato delle potenze o facoltà interiori dell'uomo, vuole generalmente occupare la maggior parte degli psicologici studi; e la cosa va meritamente così, tanto perchè la conoscenza della umana natura consiste più di ogni altro, nel sapere i modi delle nostre azioni e i limiti del nostro potere, quanto per quella via che un tale studio apre a discernere la natura esclusiva dell'istesso principio vitale.

Ma il rilevar l'istole e la differenza delle nostre facoltà, non può mai venire se non in seguito di una compiuta disamina delle variate operazioni, e dei fenomeni tutti di nostra vita interiore: stante che non erri altro mezzo di determinare giustamente una facoltà, come che dichiarando prima qual sieno gli atti e le funzioni proprie di essa. Compiuto pertanto un tale ufficio nei due superiori capitoli, ci cade ora facile, meglio che per l'ordinario, indicare dapprima, dopo un riassunto delle cose già dette, le facoltà maggiori ed intellettive che alle dette funzioni rispondono; e far quindi menzione di quella facoltà speciale dello spirito umano, per la quale siamo noi consapevoli dei nostri infini fatti, cioè dire della coscienza.

ART. I°

Divisione del fenomeno della vita interiore dell'uomo

I.

Dell'unico principio vitale — Nel richiamare alla breve le cose finora discorse, l'obbligo di esser citati ne sstringe, a

dare a queste ricordanze un conio: o un aspetto diverso, non che un ordine affatto sintetico.

Sia dunque principio dell'osservare, come tra le affezioni molteplici di nostra vita interiore, un solo termine subiettivo si mostri identico sempre e ad esso e; e come al variar delle prime nella successione del tempo, il detto termine persista il medesimo costantemente. Sono diversi i sentimenti piacevoli e dolorosi, diversi gli atti dell'immaginazione e del ricordarsi, diverso pure le funzioni istintive; ma l'esperienza interna fra tanta varietà ci dà una sola terminazione identica, un sol subbietto, un solo io, il quale ricorre ogni sorta di sentimenti, gli riproduce per l'immaginazione e per la memoria; e gli appella in forma del circo istinto. Sarebbe poi diverso da tale subbietto, l'io che conosce, desidera e vuole? Anzi l'istinta esperienza medesima ci attesta con pari evidenza, che l'io il quale vuole, è lo stesso che attende ai sentimenti, ne desume e ne forma il capitale delle sue conoscenze: merco gli atti del percepire e del giudicare, li desidera in fine, a la di cui gli oggetti dei propri voleri: mentre è manifesto che ove l'io intelligente fosse altro dal sensibile, i fatti della vita del sensi ricarrebbero estranei al primo, il quale si potrebbe conoscere ed appetire ed determinarsi per lui. E non è già che questo unico termine, questo subbietto identico nel molteplice, questo io senziente ed intellettuale, si trascina col giorno, al pari delle sue affezioni che si avvicendano nella durata, vedendo le une alle altre che sopraggiungono: imperocchè a ciascuna nuova affezione lo stesso termine subiettivo, lo stesso io si riproduce; e a meglio dire perdura sempre il medesimo, qual permanente subbietto in forma al variabile. Onde se, per modo di paragone, al timore di alcuni imminente pericolo, sottrarre la speranza di nostro bene, o quindi le ricchezze, e quindi l'effettiva salvezza; nell'avvicinarsi di queste affezioni diverse, la speranza interna si scorge un sol termine permanente, il quale ricorda il paragone dell'uno all'altro dei quattro stati, volenti, senza punto trasmutarsi al pari di essi.

E così possiamo quel primo dato insieme di nostra vita interiore, l'esistenza di un io, termine subiettivo identico in mezzo al molteplice, permanente nel variabile. Qual che si fosse la sua natura, o sostanziale, e semplice, o per-

dotata di opposti caratteri, sia certo per la cosa detta, che in esse succedono e si regolano i fenomeni tutti della nostra vita inferiore, che in esse pongono termine i sentimenti ed abbiano luogo gli istinti, che per esse venga operata la conoscenza e siano prodotti i voleri: sì che tolto l'io, la vita inferiore dell'uomo, mancando del soggetto proprio che sostiene e produce i fenomeni della conoscenza come dell'intelligenza, rimarrebbe dissipata e distrutta. Per questa ragione diamo al detto termine sostantivo il nome di *principio vitale*, volendo significare che, come dal corpo la vita organica, così da lui la vita inferiore dipende.

II.

Della doppia virtù del principio vitale, la sensitiva e l'intellettiva — Impropriamente però detto principio verrebbe denominato vitale, qualora inerisse per sua natura, non dipingesse alcuna attività, non fosse produttivo di alcuna vicenda. Perciocchè qual vita in un principio senza di ogni energia, intrinseca di qualsivoglia azione? Ma l'io rotolando unico in sé, risente permanente le affezioni dell'istinto suo corpo, e inferiori ad esse è causato dagli estrinseci stimoli; anzi nelle funzioni dell'istinto meccanico ed elementare, agisce pure su gli organi suoi, e li modifica in differenti maniere. Ed ci fa sentire, che ad apprendere le affezioni del proprio corpo ora che esse succedono, siccome ad estendere la propria azione nelle sue singole parti, il detto principio debba sviluppare una energia, con la quale pervenga ad abbracciare il suo corpo, rendesi stesso a ricevere le sue impressioni, ed a porlo in movimento. Senza intrinsecare una effettiva attività ed energia, l'io principio insensato, rifiutandosi dal suo meccanico corpo, qual studio potrà avere di quanto in esso succede? quale influenza su l'uso e su l'esercizio delle sue stesse vicende? Oltrechè pur ad sentire caritate offrire una capacità, che di vinda necessiti di ricevere quella impressione: tolto il qual requisito, per forza l'impressione meccanica, lungi dal volgersi nell'io, e prodursi quel sentimento; penetrerebbe non appena da noi, e si dissiperebbe nel nulla. Per tutto ciò forza è riconoscere da prima nel detto principio, una certa attività ed energia, mediante la quale il principio ri-

taie penetri con la sua azione il suo corpo, e dia luogo ai fenomeni della vita dei sensi: Questa attività ed energia che l'*io* dispiega nei fatti della vita sensitiva, è quella che ne determinano virtù sensiente del principio vitale: pel cui mezzo il principio medesimo forma un nel congiunto col corpo, e vive costituito come anima (a).

Qual essere intellettuale dappoi, il principio medesimo mostrasi perennemente attivo ed energico, in tutt'altra guisa che nella vita dei sensi, sì nell'attendere e nel percepire, sì nel giudicare e nel dedurre, che nel desiderare e nel volere: operazioni proprie del solo *io* conoscitivo, di natura che il corpo, oltre della sua influenza, non abbia parte nell'esercizio dei loro atti. Ed a cotale diversa energia del principio vitale, da cui hanno origine i fenomeni della vita superiore dell'uomo, danno nome di virtù intellettuale: prerogativa speciale dell'uomo, merco di cui l'*io* trascende con la sue operazioni la vita dei sensi, e manifesta la natura di spirito (b).

Così il principio vitale diventa l'unico termine soggetto, l'*io* che l'esperienza rivela:ci tra fenomeni tutti di nostra vita interiore. Sono poi proprio di esso le due virtù sopradette, la sensitiva e l'intellettuale: l'una che indica quella energia, per la quale il principio vitale si pone in reciprocità col suo corpo, dando luogo ai fatti della vita sensitiva, come anima; l'altra che esporta quella semplice attività, per la quale il principio medesimo produce, come spirito, degli atti superiori alla vita dei sensi, nei quali il corpo non entra.

III.

Delle facoltà sensitive ed intellettuali proprie del detto principio in generale — Or si passa a notare come le perfette due virtù vitali dell'*io*, l'animale e la spirituale, siano produttive di diversi atti, e capaci di una varietà essenziale. Intorno a che dovei promettere che i differenti atti

(a) Del principio vitale come anima, si parla nel capitolo II. della seconda Sezione. Trattato nell' *io* a pag. 27.

(b) Veggasi il capitolo III. della seconda Sezione, e la nota a pag. 71.

prodotti, suppongono sempre della varia identità o capacità o potenza nel principio che li produce; come l'atto del calore richiama la potenza di riscaldare, e l'atto della luce la potenza d'illuminare nel sole. Non altrimenti i diversi atti delle dette due virtù, conducono a riconoscere nel principio vitale diverse capacità, non già meccaniche come le sensitives, ma sensitive ed intellettuali, ovvero produttivi dei fenomeni tutti di nostra vita interiore: capaci che a discrepanza di ogni altra, talgono segnatamente nome di *facoltà*, per indicare le potenze proprie dell'anima ed interiore principio vitale dell'uomo. Le facoltà adunque importano una significazione più stretta e determinata delle due virtù a cui esse che queste distano e l'energia per cui il principio vitale si pone in corrispondenza col corpo e forma con esso un solo congiunto (*virtù animale*), o quell'altrità per cui dispiega azioni sue proprie e resta superiore alla materia (*virtù spirituale*); le facoltà però importano segnatamente le diverse capacità delle suddette due virtù, nel produrre quei molteplici atti che osservasi, tanto nella vita delle sensitives, che in quelle dell'intelligenza.

In breve: l'at-tuato ed individuale dell'intiere spirituale, sendo per natura un principio attivo e vitale, eroga dal suo apa una doppia energia; l'una che lo pone in rapporto col suo corpo, e lo costituisce come anima, virtù sensitive ovvero animale; l'altra per cui dispiega un modo di agire suo proprio, o l'insedia alla conduzione di spirito, virtù intelletive ovvero spirituale. Quindi come anima il principio medesimo è capace di differenti atti sensitivi, e come spirito di differenti atti intellettivi: tal che in senso proprio e particolare, le diverse capacità dell'anima dicasi *facoltà sensitive*, e *facoltà intellettive* le diverse capacità dello spirit.

Determinata la natura generica e la debita significazione delle facoltà interiori dell'uomo, servono ora il dar menzione sì delle sensitive che delle intellettuali partitamente.

Della facoltà sensitive ed intellettuali

I.

*Della facoltà sensitive in particolare, ovvero delle
recettive delle impressioni fondamentali ed estrinseche,
rappresentativa delle specie sensibili, ed indifferente meccanica
ed animale —* Considerato come anima senzè la sua virtù
sentiente, il principio vitale sviluppa le seguenti facoltà,
che rispondono ai singoli fenomeni della vita sensibile, co-
muni all'intero coaginato (a).

1° Va innanzi la facoltà di sentire con il corpo proprio
che i circostanti obbietti, in una certa maniera, e piacevole
o sgradevole: anche la divina facoltà recettiva delle im-
pressioni fondamentali ed estrinseche, volendo indicare che
il proprio corpo risentasi pel sentimento fondamentale, e
gli altri mediante le intelligenziali che sopra esso producono
i corpi esteriori.

Simile facoltà non compete che alla sola anima, giac-
chè, come la vista, ogni sentimento multiplice e variabi-
le, pone termine nell'unità identica, e perdurabile dell'in-
sentiente. Non però di meno, perchè stesso che la è pro-
pria dell'anima, richiede, siccome ogni altra facoltà sen-
sibile, che siasi pure un corpo, e che questo corpo sia
vivo, e fornito di organi sensorii interni pel sentimento fon-
damentale, come quei della respirazione o della nutrizione,
e di organi sensorii esteriori pel sentimento esteriori, come
quei della vista, dell'udito ec. Per tal ragione se diciamo

(a) Dall'ordine dato alla ricerca delle facoltà intellettuali dell'anima,
vedem che tal sequenza, nel distinguere le loro nature e nel classifi-
carle, ne indica tutte a posteriori: cioè denotando la differenza
delle facoltà, dall'essere già fatto del diverso fenomeno così sentiti che
intelligenti. Il solo «*sentimento*», che non si vuole chiamare da noi
«*fenomeno*» è dato della via primiera, nel senso che il moderno realismo
non tiene a questa via. Ma l'adozione a significare l'«*anima*», a sop-
porre a tutto ciò che è reale, vuole darne ad ee., che non ha
quod i fatti del mondo superio, nel senso che non hanno alcuna con-
diz. Nel ee. se viene parato a dimostrare tutto ciò che cade sotto l'in-
ferioritas, e inferiore ed esterno, da qualunque, apparso, «*sentito*»,
ed abbiamo in tal regola l'associazione in cui l'anima non è fatta.

gli atti della vita sensibile essere comuni all'intera organismata, vogliamo ammettere non intercedersi con ciò che il sentire coinvolge anche il corpo preso da sé, ma solo che il corpo è la sua vita organica e i suoi organi sensorii, sono la condizione e il requisito essenziale dei sentimenti.

L'oggetto nel quale detta facoltà riceveva immediatamente si esercita, e che ne forma la materia essenziale, è dunque il corpo proprio, cioè quello nel quale il principio sensitivo risiede. I corpi esterni ed in fuori del nostro, se sono poi gli oggetti mediatì, come quelli ai quali non distendesi punto il sentimento fondamentale dell'io, e che però sono appresi mediante le impressioni che nel nostro corpo producono.

Il qui si compari toccare, per quanto le cose dette il sensorio, una questione che tocca eguale affianza con la psicologia e con la ideologia, ma che tratterà in questa sua lingua in tutte le conseguenze e nei vari lati che la riguardano. Chiedesi: Le impressioni per le quali i circostanti corpi vengono fatti presenti ed appresi da noi, coinvolgono mai qualche cosa diversa dagli oggetti stessi, e rappresentative di essi; o per non sono che gli stessi oggetti appresi, i quali agiscono sui nostri organi e si modificano passivamente? Ciò nel quanto dico: Vi ha negli organi sensorii qualche modo rappresentativo degli oggetti esterni, o non avvi altro che la sola ed immediata impressione degli oggetti medesimi?

In questa ricerca, come si può osservare per tutte le cose sensibili, i filosofi hanno toccato gli estremi. Nella scuola si è per lungo tempo insegnato, non apprendersi gli oggetti esterni immediatamente e in sé stessi, ma sì per certe loro rappresentanze che affluiscono e modificano gli organi nostri, e che da noi una domanda sposta, toglie l'analogia delle immagini proprie della visione: code in specie varie non solo, ma anche le uditive, le olfattive, le gustatorie e le tattili. Nella modernità all'opposto, a far principio della reazione filosofica degli uomini, marciavano l'immediata apprensione degli oggetti esterni in sé stessi, ed escludono dalla sensazione ogni intervento delle predette specie sensibili.

A dirimere siffatta disparità di pareri, l'analisi portata sui sentimenti esterni ci appresta questi due dati. Il tut-

to ed il gusto, non che l'olfatto e l'udito, ricevono i raggi esteriori in modo analogo ed immediato: digiunchè è facile a scorgere come in tali sensazioni, non avendo i loro oggetti lontani, nè meno altri mezzi d'interporre l'interposizione delle specie sensibili, per le quali potremmo apprenderli in lontananza (6). Quel tipo di rappresentanza e di specie, se da della senti ponendosi proprio un oggetto presente? Ma nella vista gli oggetti sono appresi più o meno in distanza da noi, e però richieggono che negli occhi nostri sia comunque espressa una loro effigie: tutta la quale ogni lontananza annullerebbe per noi, non vi restanda che la mera impressione dei raggi di luce. Or questa effigie per la quale raggiungiamo gli oggetti in lontananza, non quella che comunemente nome di specie visibili: non quasi fossero leggieri corpi, che spinti dagli oggetti remoti e andando come storni, venissero a posare su gli organi sensitivi; bensì come mare increspato dipinto sugli occhi, per mezzo di alcuna cosa atta a produrne una totale illusione.

Perchè le profuse specie nè si danno accettare in tutti i sensi come spiccano i primi, nè si danno escludere da tutti siccome gli altri premonono. Non le hanno il gusto ed il tatto, non che l'odorato e l'udito, perchè sentono gli oggetti loro in modo immediato e vicino; le hanno però la visione, perchè col loro mezzo può unicamente raggiungere gli oggetti in lontananza da noi (8).

(6) Chi che più si maraviglia, non è che non conseguano di quel che se si chiede a noi lungo, quando vediamo che le immagini del tatto e del gusto, non apprendono i corpi, se non per l'intervento di noi col corpo stesso, dato senza alcun mezzo, e che le sensazioni dagli effetti e dal mezzo non rappresentino gli oggetti in lontananza, ma solo danno occasione al nostro intelletto, di giudicare che vi abbiano dei corpi senza ed educarsi più o meno distanti da noi. Si ricordi il già detto su di ciò, la quarta prima lezione all'art. 2° del capitolo I., §. 10. V. e VI.

(8) Nonchè accade che nel vedere spiegaro alcuni cosa inspiegabile, sembra riammagliamento vedere il peso delle difficoltà. Talora Magoli ha veduto che ragione della difficoltà che porta tra le sensazioni; ma in realtà non sono grandi, che a farsi meglio accorti della ragione dei propri sensi, e della stessa profondità della natura. Onde nascerrebbe una tal difficoltà? Non basta dipendere dalla diversa struttura degli organi; perchè gli organi non danno sensazione da sé, ma se sono di tale struttura, il tale mezzo di cui sono forniti per sentire i corpi esteriori. I detti sensi nascono in questa Parte avendo vedere પણον il mistero, aggiungendo: dunque tutte le dif-

2.^a Alla facoltà recettiva dei sentimenti, non dietro la facoltà riproduttrice delle specie sensibili, propria anzi essa del principio vitale come anima: perchè ad essa l'apprendere le dette specie, dopo che l'impressione degli oggetti è cessata, non compete che all'io identico e pendente dall'interiore esperienza; tuttavia non può rifiutarsi che abitervi non parte anche il corpo, e in particolare il cervello, come un deposito in cui le specie sensibili si conservano, e, a misura che il sangue o altra ragione fisica li viene agitando, si riproducono. Bene inteso che se l'apprendere delle specie sensibili, nell'assenza dei loro oggetti reali, non può competere che alla sola anima; in questa mancanza bensì, può riporre la prefata facoltà riproduttrice, intendendosi che il corpo ne sia la condizione e il requisito necessario, ma sempre come corpo animato, e quindi per virtù dell'anima stessa.

Gli oggetti immediati di questa facoltà debbono essere talune le specie sensibili, le quali ci rendono possibile l'apprendere gli oggetti altri sotto nostra da noi. Ed è facile avvedersi che le specie in sè s'odi come vedono una natura ed un significato diverso, che per l'altra facoltà sopraddetta: avvegnachè una cosa non rappresentative degli attuali oggetti sensibili, ma ben delle cose altra volta sentite; e non hanno luogo in quegli organi medesimi nei quali avviene la prima impressione, ma piuttosto in un organo interno, cioè nel capo o decemto cervello. Innanzi nella riproduzione dei sentimenti carcerabili in forza di questo alcuni oggetti attuali, produttivo delle prefate specie sensibili: innanzi alcuna sensazione agli organi esterni. Le specie riprodotte non rappresentano

l'essere delle sensazioni, della diversità dei movimenti nei quali i corpi agiscono su gli organi simili, e per sé stessi, e per mezzo di alcuni animali e leggeri corpuscoli che trasportano in noi la loro azione, quali sono l'aria, la luce, e i globuli elasticissimi dei corpi esteriori. Ma se non ciò premesso come spiegò il famoso Galeno, si ristretto filosoficamente, e non si errare. Concomitantibus la diversità dei movimenti non importa altro che una più o meno forte impressione, un tale o tale grado e ritratto, e diretto ed obliquo, e istantaneo e graduato ecc. Innanzi nella spiegare la diversità delle sensazioni, non tratteni di dar ragione del più o del meno nella stessa specie di loro. Trattati di penetrare nelle ragioni di una differenza tale, che come già sono obbligate dette, può farlo lungo ad alcuna obliquo, ed analogo, e comparando di serie. Or ecco ciò che figura il serbo della questione, e che ad ogni modo bisogna confessar d'ignorare.

obbietti attuali; raffigurano cose lontani sentite; e come tali hanno natura differente dalle prime, e non sono ristrette al solo scopo della vita che raggiunge gli obbietti in lontananza, ma si offrono come rappresentative di tutte le sensazioni passate. E ciò per la ragione, che un obbietto che non è più, per essere immaginato o rammentato, obbliga sempre di qualche specie che lo rappresenta: tale nel riprodursi un dolore, ad esempio, e un sapore, quando nè l'uno nè l'altro esiste più in noi, forse è per disingannare tal fatto, invocare l'opera media di qualche traccia o vestigio di dette sensazioni, che per analogia con le cose vedute appelliamo anche specie, in conclusione adunque le specie sensibili, come altrettanti immediati della facoltà riproduttrice, si differenziano dalle altre proprie della facoltà di sentire, sì perchè rappresentano obbietti passati e non presenti, sì perchè si rievocano, oltre della vista, ancora nel riprodursi le sensazioni dell'udito, dell'odorato, del gusto e del tatto, o in generale in tutti i sentimenti, non escluso quello del nostro medesimo corpo, siccome il dimostra la riproduzione di un suo piacere o di un suo dolore qualsiasi, dappoi che si è detto già disinganno.

3^a Ultima tra le facoltà sentire è quella d'inclinarsi ad eseguire, all'occasione dei sentimenti, talune funzioni corporee, senza averle apprese mai prima, le quali tendono al conservamento dell'individuo e della specie umana: facoltà che chiameremo *instittiva*, sia meccanica ed animale. Certo il principio motore e la facoltà quindi d'inclinarsi a simili funzioni è nell'anima, come il principio stivante del corpo: perchè desta è che ne riceve tutto l'impulso, e che ne soffre sì di accento il violento stimolo, e quella violenza forte che fa sì dare governo dell'uomo. Nell'anima è pure la parte attiva, che invoca nell'acquisizione delle operazioni istintive nuovi gli analoghi loro moti corporei, siccome convengono dall'osservare che per impedirci di noi, e regolarsi, e sopperirli, non viam capo che di un minimo atto di volontà. Ma conviene ad unaotal facoltà, perchè appunto che ella è propria dell'anima, l'interarsi ed il fare esercizio degli atti suoi nelle varie parti del corpo: come l'istinto della respirazione nella trachea, quello del sonno nella sopracciglia, nel palato quello dell'appetenza, e gli altri in differenti altri luoghi. Sicchè il corpo contro ergo è vivo è la condizione speciale, come delle pro-

dette, così pure della potenza istintiva; e cospira all'esercizio di questa, merco l'istinta organizzazione delle fibre, dei muscoli e dei nervi locomotori, nell'eseguire quelle tali operazioni (all'occasione, come dicemmo, dei sentimenti), per la quale istintiva avesse tale potere arrivare le membra a quei fini (g).

Frutto di detta facoltà sono le operazioni istintive meccaniche ed animali: la cui discrepanza sta in ciò, che queste compiono a diverso ripeto, e all'occasione di alcun piacere o dolore corporeo; mentre le prime sono continue, e non precedute né da gradimento né da molestia sentimentale veruna.

Or come le funzioni istintive animali e tendono a respingere un dolore che ci tormenta, o ad acquistare un piacere che ci allietta; si dipartiscono però in trascurabili ed in concupiscibili. Queste son quelle per le quali la facoltà istintiva indocina ad eseguire ciò che si sente conviene, inchinandosi quanto lor muove; le prime son quelle per le cui opere la medesima facoltà si fa centro, e quanto ripugni o distrugga la nostra vita animale.

Tra le operazioni istintive meccaniche contrattano pure il muoversi del corpo, il vario modo di comporre la figura e il gestir delle membra: operazioni che si fanno corrispondere sotto il comun nome di locomotive, attese che importano un qualche movimento esterno, e quindi una mutazione di luogo. Intanto se dette operazioni locomotive son proprie del istinto meccanico, come quelle che perennemente si eseguono, sì per l'energia vitale dell'anima che per l'affinità naturale del corpo; è qui necessario far conto che desse, più di ogni altra cosa di nostra vita sensitiva, sono connesse all'impeto della volontà: la quale di loro confine a suo piacimento si avvale, facendole per

(g) Talora ancora vogliono l'istintiva essere specialità delle operazioni istintive, con dare a riflettere: facoltà della specie di animali, i quali hanno appreso ad eseguire certe certe facoltà prima di venire alla luce, come è nel pollo il deglutire, il bere, ec. Troviamo dire che ciò non avviene in tutte le specie, né per tutti gli individui; ma non si ha capo di questo. Basta a noi l'osservare, che anche in questo spacio, lungi dal distruggere le operazioni istintive, non si fa che appropriare l'impeto. Percorrendo che aver potuto istintiva gli animali pria di nascere, e solidarsi in luogo della loro natura con quei movimenti, era non fosse stata la disposizione organica del corpo quando, e l'istintiva di istinto affettivo sensibile?

affetta prima addirittura volontaria da istigazione che essa sente. E per questa influenza che i centri volenti dispiegano su le operazioni locomotive del corpo, ben se la manifesta essere nel potere del nostro libero arbitrio, tanto il sollecitare il proprio corpo a l'imporsi alle impressioni degli oggetti sensibili, quanto il rimanere o l'approssimarsi gli oggetti nocivi agli organi nocivi del corpo: onde se da un lato la libera volontà dell'uomo, può affluire i propri sensi in giusta disposizione con gli oggetti, ovvero sottrarli quando alla loro azione; può altrove movere le stesse operazioni locomotive far modo, che gli oggetti siano pure variamente disposti in ordine ai nostri sensi. Sinchè viene aperta a inferiori, che mediante le operazioni locomotive, la facoltà di sentire, e per essa le altre che a quella succedono, divergono subiette alle facoltà intellettive dell'uomo.

II.

Della facoltà intellettuale in particolare, ovvero di quella di conoscere, di apporre il bene, e di volere un Superiore alla vita dei sensi per la virtù intellettuale. Il principio vitale medesimo manifesta le seguenti facoltà produttive di quelle operazioni spirituali, nelle quali il corpo non entra.

1° Poichè presupposta dalle altre, si offre in prima la facoltà di conoscere, che rivoltandosi nel più diverso suo grado con l'attenzione spontanea, viene indi a produrre giudizi primitivi, secondari e deduttivi, e per essi a fornirci d'idee chiare, distinte e subeguite, a seconda che più nel suo esercizio s'inalza.

Non è che l'attendere impari per sè stesso il conoscere: poichè la volontà il primo atto aver per suo l'arrivare semplicemente una sensazione con disappunto delle conseguenze; mentre non vi ha conoscenza se non comprendi internamente una cosa nella sua natura, o con pensarla unicamente qual soggetto esistente o ideale, o qualificandola con le proprietà cognitive, o appoggiandosi ancora gli avverati attributi. L'attenzione è però solo un primo passo, una disposizione a cui la conoscenza tira dietro, e sotto questo unico aspetto può dirsi un atto della facoltà di conoscere.

A prescindere da questo, gli atti propri di una tal facoltà, vanno tutti divisi in due classi: taluni son quelli di percepire, altri di giudicare. I primi consistono nell'apprendere le sole idee semplici e gli elementi delle conoscenze di tutte le cose reali e possibili, quali volentieri essere le sostanze, la qualità, l'atto e la relazione; i secondi sono riposti nel congiungere fra loro i detti elementi dopo averli divisi, e formando così le idee complesse degli esseri determinati da taluna qualità attì o relazionali, nella loro integrità, e non già nei semplici componenti presi alla sparata fra di essi. E di qui si fa chiaro, che gli atti di percepire, come quelli che apprendono in diretta del tutto composto un qualche suo elemento semplice, sono veri atti di analisi, ovvero di divisione; dovchè gli atti di giudicare, risucando fra loro i detti elementi per formarli la istessa idea complessa di qualche tutto moléplere, sono atti di sintesi, ovvero di composizione. Da qui pure l'altra differenza, che il percepire risulti di un lavoro solo, mentre nel giudicare tengono tutti e disgiunti fra loro almeno due termini.

Per l'opera di cotesti atti, la facoltà di conoscere procede per tre gradi successivi nella cognizione delle cose: gradi in ciascuno dei quali entra un peculiare atto tanto di percepire che di giudicare; perchè essi vanno sì di concerto fra loro, che a ciascuna analisi corrisponde permutazione, secondo la sua rispettiva sintesi ovvero giudizio. Pertanto questi gradi son tali.

Il primo comincia con la semplice percezione dell'essere in mezzo a detti i modi determinanti, e si compie col ridurre il detto elemento al complesso dei suoi modi pensati e intesi: onde ne risulta il concepimento di una qualche cosa, come abbiamo modificata o esistente e possibile. Il però questo primo lavoro degli atti di percepire e di giudicare, è quello che costituisce i gradi primitivi, dai quali nascono le idee complesse delle cose, che diconsi chiare (a).

(a) Fa gli uoliti però, che la questa prima operazione, il percepire l'elemento semplice dell'essere, e il ridurre al complesso dei suoi modi meriti di un giudizio qualitativo, s'è separata in cognizione fra loro, si fa più a perfezionare, si regala nel discernere, che accostandosi al senso interiore agli analiti ed agli sintesi, non si rimane che la sola idea, di una concepienza di un esistente esistente e possibile. Il riconoscere l'analisi e la sintesi, non vanno che in seguito della

Secondo ad esso le semplici percezioni dei singoli modi individuali, sieno qualità atti o relazioni, emergono dopo aver già concepito le cose come soggetti meri i giudizi primari: percezioni cui non tutto detto il risultato di quei dati riferibili al loro soggetto, dopo averli pensati in senso da esso. E questo serve a procedere dal medesimo atti conoscitivi, ci apre la natura speciale dei giudizi secondari, dei quali è proprio il rendere distinte le idee complesse degli atti.

Infine, non potendosi per noi scoprire a primo intuito i riposti attributi che in qualche soggetto s'inverga, facciamo opera di ritenere l'analisi sui modi già determinati per giudizi secondari, e fin di trovare un nuovo edito alla scoperta proprietà di alcun essere: il che fatto ripartiamo con una nuova sintesi, quella scoperta proprietà al primitivo soggetto. Il qual procedimento di ulteriori atti di percepire e di giudicare, ci discioglie colla sua essenza il terzo grado delle operazioni conoscitive, rispetto ad giudizi mediati e deduttivi, per la cui opera le idee complesse delle cose divergono adeguate da distinte di esse cose (q).

Dalle quali osservazioni conseguita per generale direzione, la facoltà di conoscere essere primitiva di un doppio atto: quello di percepire le idee semplici, e l'altro di giudicare essere di compararle fra loro, per modo da isolarsi in un triplice grado di conoscenza: l'uno delle idee complesse chiare meri i giudizi primari, l'altro delle idee complesse distinte meri i secondari, e il terzo delle complesse adeguate per forza dei giudizi deduttivi, ovvero dei raziocini e del ragionamenti (d).

sola riflessione; la quale rilevando che nella idea di qualche soggetto determinato, vi è il doppio elemento dell'essere e della modificazione, richiama, come dicemmo, l'opere anteriori di un atto di analisi, e di bisogno di una semplice osservazione analitica che ad esso preceda. Vedi il capitolo II. di questa Sezione, all'art. 2° §. II.

(q) Si rendono gli esempi prima e ultimamente di questa definizione, nel capitolo II. art. 2° e pag. 38, 39, 40, 41, 42, 43.

(d) Sappiamo già anteriormente la debita distinzione a reggere fra la parte attiva e la passiva della conoscenza: percezioni, i) percepire e il giudicare sono attivi del tutto, come quelli che s'indirizzano ad che la natura è congiunta, e poi rimpiangono ad che avremo detto il congegamento passivo, ovvero l'idea della cosa, poiché non è altro se non il prodotto e il risultato del profilo atto di percepire e di giudicare, distinguersi da noi per essere affatto passivo. E questo è la differ

In tutto questo procedimento di atti analitici e sintetici, propri della facoltà di conoscere, accade per ultimo notare un duplice modo di esercitarsi. O è tanta la forza delle sensazioni e l'evidenza delle cose cognoscibili, da richiamare all'istante la nostra attenzione, e provocare per sola forza di loro chiarezza il perfezionamento successivo dei nostri giudizi; e in tal caso l'esercizio della facoltà di conoscere rimane spontaneo, il che vuol dire indipendente dalla volontà. O mancando negli oggetti-cosette, forza di evidenza, e divisi quasi strarimento dei connati atti conoscitivi; si abbisogna in qualche cosa di volontà, la quale sorregga e conduca in quel modo che già rememoremo la propria attenzione; e determini sopra gli oggetti, con ripetute intenzioni, gli atti di analisi e sintesi, di secondaria deduzione, e per designare le proprietà accidentali degli oggetti, e per discernere gli esseri attributi; ed in questa ipotesi l'esercizio della facoltà di conoscere diventa subordinato ai nostri voleri, e perciò volontario.

Nell'ordine di successione dominante in questo doppio esercizio, ferma è riconoscere che lo spontaneo preceda tutto il volontario. L'io non può coi suoi voleri assumere direzione di cose non pria conosciute, e di cui non sappia almeno le leggi proprie del suo naturale andamento. Or questo fa, che la facoltà di conoscere, siccome ogni altra, pria di addiventare diretta, abbia dovuto eseguire un anteriore procedimento spontaneo (c).

così che l'interpolo, tra il peripeteo e il giudicare, nel esempio e il conoscere propriamente detto, errore con l'idea delle cose, e chiara e distinta e adeguata.

(c) Riflettete a tal proposito le seguenti parole del F. Romano Gerardo, nelle *Scienze dell'uomo interiore*: « Due cose fa l'uso dell'uguaglianza, così nel pensare, come nell'azione umana. Il primo è quello di sviluppare spontaneo, l'altro quello di direzione riflessiva. Spontaneo è tutto ciò che si può fare senza premessione alcuna, e di cui non si conosce l'uso: riflessivo per lo contrario è ciò che si opera con avvertenza e ragione, e riguarda di quel che si fa. In tal guisa natura il braccio, e quello si muove: in tal guisa spontaneo si muove da una altra volta utile, ed in tal guisa, e non richiama necessariamente tutta la circostanza di quell'avvertimento. Ma la cosa non è sempre avvenuta così; perchè la prima volta, che la natura si muoveva di braccio, non fece parte col suo essere deliberato. E ciò mi dice di fatto che il mio braccio si muoverebbe a un'azione della sua volontà, perchè la prima determinasse ad agire, e a parte già? e

È L'ideologia mostrerà che l'obiettivo proprio della facoltà di conoscere sia l'essere, riguardato come vero naturalmente, come bene nella sua relazione con noi. Intanto è nastro l'entusiasmo nella considerazione, che conceduto appena alcun che come bene, manifesti nello spirito umano una facoltà intesa a farne acquisto qual che esso sia mai, e dove che si ritenga: e questa è che domandiamo facoltà di appetire il bene prognostico dell'intelletto.

Quindi se il bene si conspice nella sua potenza, non turbato da alcuna ragione di male, non limitato da termini nella durata, non da grado nella intensità, un tal bene chiamasi eterno; in rapporto al quale la detta facoltà produce un atto continuo di appetizione, che detta tendenza alla felicità: speranza di questa vita, da compiere unitamente nell'altra. Ma nell'appetere quei singoli beni circostanti e determinati e in noi o negli estrinseci abbienti, la medesima facoltà di appetire diviene produttrice di infinite passioni tendenti, che domandano ancor di sé stesse o disposizioni naturali in rapporto ai beni subiettivi, e in rapporto agli abilitativi desiderii ed affezioni.

Come nella facoltà di conoscere, così pure in quella di appetire, conviene rimarcare un doppio estrinsecio: l'uno anteriore ad ogni riflessione e confronto, inclinandosi al bene ovunque il dirivi, in sé stesso, negli affetti, nella umanità con eguale fortuna, e si chiama spontaneo; l'altro segue la riflessione sui propri interni, ed il confronto dei vari gradi di perfezionamento che i beni posso crearsi, con la natura e coi diritti degli altri, e si dice volontario o diretto.

È Provocata dal piacere e dal dolore, dall'incontro del bene e del male, e dall'impeto dell'abbigo ingiunto dalla ragione morale, sollecita potestate all'esercizio delle altre

come poteva io sapere che, volendo pensare ad una cosa, tutto quel pensiero si metteva da sé affezionato alla mia mente? Avevo veramente udito alcune più cose: come poteva io dire, voglio pensare senza pensar di fatto? Voler pensare è un pensare anche questo, che ne include un altro, cioè sapere che si può pensare, e sapere che l'impeto sapere che si può pensare, cioè pensare al grama pensare. E però quando io penso al mio pensare, questo è già fatto, e il primo io non può e certo riflettere su dell'impeto, ma spontaneo, e nato da un istinto che lo lo procurasi ». Così egli al capo II. della *Ideologia negativa*.

facoltà, ma direttrice di tutte, in spontanea e libera espansione dell'uomo: riposta nel seguire a suo libito alcuna delle dette tre classi di motivi precogniti. Sol che si lasci adunque alcuna cosa potersi da noi volere, o ver più non sia comunque conosciuta da noi, e proposta come motivo ad agire; si fa spazio dovere di necessario tra noi ed all'esercizio della volontà, un uso spontaneo della facoltà di conoscere. Ma non è per forma che non esista anche istintivamente, come insegna appena la volontà, sia capace di dirigere e favorire le predette facoltà intellettive, alla cognizione di un vero, e all'ottenimento di alcun bene precognito: onde la volontà acquista una dominazione immediata su tutte le facoltà dello spirito, oltre quella che vedemmo avere su le sensazioni, mediante le operazioni locomotive. Se i sensi e l'intelligenza procedono la volontà; questa è però quella che spiega il più alto potere su questi come su l'altra, e che si governa dell'uomo interiore. Sotto tale riguardo la facoltà di volere prende nome di *potee personale*, come volente dire facoltà che comanda all'intera persona.

Non è a trascurare dopo ciò, che la conformazione fisica del corpo e, fra l'altrove natura, grande influenza esercitano su la stessa facoltà intellettiva, e ne rallentano o ne impediscono talora lo sviluppo. Se non che ad onto le influenze fisiche e ritardano o ostacolano all'esercizio della facoltà intellettiva, non è però che ne regolino in vero conto, e ne dirigano il materiale andamento: e l'assoluta dominazione dell'uomo vuole riservare al personale potere escludentemente.

III.

Se delle facoltà sensibili ed intellettive, abbiamo considerato separatamente e distintamente — Si chiamano facoltà le capacità proprie del principio vitale, di come anima, che come spirito, nel dar luogo ai fenomeni della vita interiore, e svolgersi ed intellettuali, in modo passivo nei primi e in maggiore attivo negli altri. In seguito di che tutta la differenza tra le facoltà della vita interiore dell'uomo, e quelle diverse capaci di agire e di patire che reggono negli esseri della esteriore natura, è rispettabile e ancora inappetibile; ritorna a quest'una: che le prime sono produttive dei soli fe-

nomini delle sensazioni e dell'intelligenza, dove che le altre non presentano che movimenti locali o molecolari, cioè dire operazioni meccaniche, esterne, e però affatto delle prime diverse. Come nulla vi ha di comune fra un movimento ed una sensazione o un pensiero, la discrepanza tra le facoltà dell'an e le capacità dei corpi rimane costante, perchè distintiva della natura semplice della materiale, della vita sensitiva ed intellettuale dalla vegetativa ed anche dalla materia organizzata o bruta.

Ciò posto è dichiarato, avremo a dire di quella sensazione volentieri da molti negata, la quale costante: non avendo da senza esperienza veruna delle sue facoltà, ma la loro conoscenza essere semplicemente dedotta. Dovrem attendere che l'esperienza interna, non apprenda altro tranne le sole operazioni: le facoltà non essere operazioni, e per conseguenza non formare oggetto della propria esperienza. Oltre di questo esservi però una conoscenza involontiva e mediata, cioè derivata dalle osservazioni dirette ed immediate di alcune altre cose: come sarebbe la conoscenza del sole risultata dagli effetti che su la terra ragiona, per che non potesse affatto in sé stesso vederlo. Tale essere volentieri la sensazione che per noi si possiede delle facoltà interiori, come quella che non viene appresa in sé stessa, ma si dai loro effetti dedotta.

A coloro che così possano voluti facilmente concedere, non arresi per noi veruna esperienza di facoltà pure, cioè pria di esservi come che sia attuale, e senza aver mostrato in alcuna guisa, con un qualsivoglia esercizio, la loro efficacia e il modo del loro operare. Noi non riteniamo in noi altrimenti le facoltà passive della vita sensitiva, se non al volerci affetti dalle impressioni dei corpi, e dalle loro specie quando le prime finiscono, o della violenza delle funzioni inferiori, o del trascinamento volgare a sfuggire le facoltà attive dell'intelligenza, se non dopo i giudizi, i desideri e i voleri prodotti. Una facoltà che non si eserciti, rimane incognita financo a che la possiede: e dunque l'esperienza ci rende certi, che la conoscenza delle facoltà pure non trovi luogo nella condizione presente dell'uomo. E da ciò segue che neppur si possa determinare, fino a che si estenda una facoltà e in che dalla altre si differenzi, se non prima siano ben dichiarati gli atti e il procedimento proprio di esse.

Ma se non posso aver notizia di alcuna facoltà, senza che siasi essa pria rivelata con un suo qualche esercizio; è poi vero che l'esperienza interna non apprenda finché questa talo, e non la facoltà che si esercita? le sole operazioni, e non il principio in cui si terminano, o dal quale derivano? Questo basta all'interiore esperienza non è segreta che dalla semplice osservazione degli avvenimenti, ed il non recare alcuna prova è ciò che in prima condanna volendo loro opinare. Certo tutti gli atti della vita sensibile sono a noi dati come affezioni, le quali, sotto quella energia che è propria di ogni atto vitale, pongono termine nell'*io*, inarconno a lui, e sono rispetto ad esso in tutte passivi. Sicché non le sole affezioni sensibili vedono fin qui sotto l'interiore esperienza; ma egli è l'*io* stesso che, come principio animale, le riceve, e le mantiene nella sua indrema unità. Non attribuendoli le operazioni tutte dell'intelligenza non sono date di per sé sole, quasi fossero atti dei quali si occultasse l'origine: bensì sono operazioni prodotte dall'*io*, quel principio intelligente. La causa onde esse derivano non è da loro diversa, non è occulta all'interiore esperienza; è l'*io* stesso che come spirito manifestasi attivo nel loro svolgimento. Il a ciò di avere valore il riflettere, come posto il caso, che non ci fosse dato apprendere finché le affezioni interne da sé sole, volute da ogni soggetto e da ogni principio, senza sentire la produzione e penetrare l'origine; non avremmo alcuna differenza a segnare nella apposta loro provenienza; non potremmo distinguere, diciamo il facciano, quelle che derivando da una cagione diversa dall'*io* pongono termine in lui, dalle altre che sono generate dalla sua istima attività; mancherebbe in breve di ogni mezzo a separare gli atti passivi, benché vitali dei sentimenti, dalle altre operazioni della intelligenza.

In seguito di che si fa aperto, come il principio unico che sostiene i fini della vita sensitiva, e produce quelli dell'intellettuale, non si sottragga alla scena dell'istima osservazione, siccome fanno due i teorici filosofi. Non sono le sole operazioni sensitive ed intellettuali che la della osservazione raggiunge. Vi è l'*io*, che si mostra come anima variamente passiva nelle prime, e variamente attivo come spirito nelle seconde. Questa parte passività ed attività dell'interno principio vitale, è quella che costituisce

le sue diverse capacità passive ed attive, che già demandano facoltà sensitive ed intellettuali dell'io. Considerandole sostanzialmente, pare che imperino alcuna cosa esclusiva per sé, e indipendente dal principio vitale. Ma a prescindere da siffatto modo ideale di riguardarle, esse non sono in realtà che l'io stesso, in quanto è fornito delle capacità di patire e di agire in quelle maniere che abbiamo indicate. È vero che per conoscere queste varie capacità, siasi come notammo bisogno di qualche esperimento, ovvero di certa loro esercizio: è vero altresì che questo esercizio faccia determinare l'indole propria, e la speciale differenza fra di esse. Nulladimeno poiché dato un tale strumento non si rivelano le sole operazioni, quanto anche il principio che le sostiene e produce; resta ferma come il principio medesimo sia quella, il quale addiventando variamente capace e di sorreggerle e di eseguirle. Onde di simili capacità interiori, e facoltà che si vogliono dire, non si ha conoscenza mediata ma diretta, sperimentale che voglio a non dedita.

ART. 3°

Della coscienza: passaggio alle ricerche su la natura
essenziale del principio sensitivo ed intellettuale

I.

Ritorno sul mezzo unico di osservare i fatti della vita sensitiva ed intellettuale, ovvero della esperienza interiore — Dopo il cammino fin qui seguito nella investigare i fondamenti di nostra vita interiore, l'evidenza di un fatto seguito in noi medesimi, viene alla conferma di quel che nell'ingresso del libro ci fu bisogno notare: Potersi da aguto acquistar conoscenza di quanto passa nella una vita interiore, e per la forma sensitiva dell'anima, o per la intelligenza dello spirito: questa conoscenza non potersi ottenere per alcuna delle sensazioni, perchè rivela sopra un oggetto tutt'altro che non saro le qualità sensibili dei corpi: consegnarsi invece nel quando si concretizziamo in la stessa nostra vita interiore, esaminando in diretta quei fatti che trattano la noi aggrappati e congiunti, e prendendo ordine di successione nel simultaneo. Questo con-

contemplativo è però l'unico mezzo di pervenire alla dovuta conoscenza dei fatti-così sensibili che intellettuali, e noi l'abbiamo già domandato: *esperienza interna*, nel senso di una osservazione tutt'altra da quella portata dai fatti esteriori.

Figurandoci ora, nel compimento di questa trattazione, all'analisi di una siffatta esperienza, che è pure un fatto proprio fra i sensibili e gli intellettuali, come quella che s'agita ora e s'agita altri si estende, e li raggiunge ambedue; ci avremo intanto ancora con un fatto composto, che tiene stretta siffatta parte col senso e parte coll'intelletto: al primo come passivo, e come attivo al secondo.

II.

Per l'esistenza dell'attenzione riflessa, parte attiva dell'esperienza interna, dichiararsi il bisogno di annoverare una capacità passiva, nell'essere conseguenti di noi stessi, che propriamente si appella coscienza — Esiste in noi il potere di concentrarci sui fatti di nostra vita interiore, ripiegando la propria attenzione sopra noi stessi, identificando il soggetto conosciuto con l'oggetto cognito, l'istrumento con la materia: operazione che si chiama *abstrazione*, nel che pongasi mente, non essere in tal caso presente alla nostra attenzione alcuna cosa diversa da quel che noi siamo: ma l'io ritornare su di sé stesso, insieme col solo l'attività e la materia delle proprie ricerche, identificarsi in ultimo e rischiudersi nella sua stretta unità. Nel far parola dell'attenzione conviene a noi voler questa fatta, noi chiamiamo *attenzione riflessa*, parte attiva dell'esperienza interna, perchè in essa è l'io che opera, che agisce e che la produce (a).

Questa parte attiva della esperienza interna prende suo peso della intelligenza: conciossiachè ad ogni il riflettere non sia per sé stesso perocchè, giudicare e conoscere, volendone basta che l'opera della riflessione cessi, per-

(a) Un tale atto della vita umana, che a guisa di un lume interiore risplende: fatti della propria natura, cui non vorrebbe alcun altro corpo o diversità, vien detto *attenzione riflessa*, ovvero *riflessione*, per l'analogia coi raggi riflessi. I quali ritornano sopra se da se stessi, rendendo il processo già fatto. Vede si esplicito il farsi a p. 177.

ché ad essa tengano dietro le operazioni dell'intelletto, nel perdere conoscenza dei nostri fatti interiori.

Intanto si consideri l'attenzione riflessa, altre cose esser che un atto dello spirito, il quale lungi dal essere l'oggetto sopra cui si piega, richiede anzi che l'oggetto sia dato ad esso, e quindi ad esso presente. Se l'oblietta non pria si offerisce alla riflessione, si sarebbe inutile per noi, non potremmo per valore dirigerla l'attenzione propria, e quindi rimarrebbe a noi inognito affetto: mentre è manifesto, che un atto qualsiasi di affianamento, debba avere un oggetto sul quale si affini. Il perché innanzi di ripiegare la riflessione sopra noi medesimi, è necessario che l'io sia presente a se stesso, che sia di sé consapevole nella condizione in cui di presente si trova, cioè in tutte le affezioni che lo riguardano, che ne accorgano ad intellettuali. Ed è ovvio, per quel che era stato in sé prova, che tutta l'attività della riflessione, nell'essere stesso di noi medesimi noi non possiamo nulla di nostra opera, obbediamo anzi a questa legge della nostra natura, e poco siamo in tal fatto passivi. Secondo ella è una capacità propria dell'intero principio vitale, quella d'essere consapevole passivamente di sé stesso, non che di quanto si trova tra limiti della propria natura: e questa passiva consapevolezza, integrabile al pari della nostra vita interiore, è quella facoltà comune e diffusa che vogliamo chiamare *coscienza*, ovvero anche *senso interno* per semplice analogia con la passiva facoltà di sentire (a).

(a) La coscienza intesa è distinta dalla riflessione, è superiore a quest'ultima da cui, in l'una che l'altra conoscano a conoscere l'intero organismo: a talora che se non può esserci riflessione senza coscienza, certo è pure che la coscienza sarebbe infelice di ogni coscienza è conoscenza, era non fosse distinta dalla riflessione, e accenna poi nel senso della natura: solo l'esperienza umana non può risultare che dalla natura di natura. Ma la coscienza, non quella che sente e non naturalmente i fatti di nostra vita interiore, è spaziosa e spedita e tutta comune; mentre la riflessione sopra la divisione della natura, e distingue dall'atto volgare il filosofo, per quel che già è una lunga distanza.

Dichiarasi in che senso la coscienza possa dirsi facoltà comune, e in quale altro debbasi dire da tale distinta — Molti filosofi considerano unicamente la coscienza come facoltà comune, ovvero come una semplice condizione di tutte le altre potenze. E nel pensar così fanno guidati dall'osservare, che tutte le facoltà sensitive ed intellettive, come in tal guisa distinte, ed hanno degli atti talmente propri, che nessuna valga a produrre le stesse operazioni, o pare a identificarsi con le altre: siccome nel vedere non trovasi operazione veruna di conoscenza, nell'ascoltare non trovasi giudizio, nel giudicare non trovasi valore, qual che si fosse l'azione e la dipendenza scambiabile di ognun di questi atti. La coscienza si contraria trovasi in tutti i sentimenti, in tutte le conoscenze, in tutti i voleri, nelle emanazioni della vista, dell'udito, dell'odorato; nel dolore e nel piacere; nel giudicar, nel desiderar, nelle affezioni, nelle determinazioni della volontà sempre la stessa: poichè la coscienza gli apprende tutti come intimo affetto dell'an, come tutti della via interiore, che caratterizza tutti nella unità indivisibile del principio vitale.

Tutto questo è innegabile: ma nel riguardar la coscienza esclusivamente qual facoltà comune e non distinta, e però come una semplice proprietà delle altre; è che confonde l'essere. Per fermo tutte le facoltà distinguonsi fra loro per gli atti proprii che esse producono, e per questa stessa ragione è uopo dichiarar la coscienza come da tutte distinta. Imperocchè se la coscienza è la consapevole dei sentimenti, degli appetiti, dei pensieri e dei voleri nostri; non ne segue che essa li apprende tutti, e presuppone l'esercizio delle loro rispettive potenze: ma non è già che per questo le profane affezioni sieno atti propri della coscienza. Questa facoltà, per la ragione appunto che vedemmo intralasciarvi a tutte, non ha per proprio nè il sentire, nè l'appetire, nè il conoscere, nè il volere. L'atto suo consiste solo nel rinchiuder noi a noi stessi, nel farci consapevoli del nostro/principio vitale, e di tutte le affezioni che lo riguardano.

Ed osservate come le diverse facoltà si distinguono fra loro per gli effetti proprii di ciascuna, ragion vuole

che per la coscienza, come quella che a differenza di ogni altra ha per oggetto l'io stesso, debba dirsi facoltà da tutte distinta. Dal che altrove inferiamo: « Che ad essa tutti gli obbietti delle altre potenze entrino nel dominio dell'intima senso; tuttavia non vi sono che come modificazioni dell'io, e per quella parte che è interna all'io stesso, il quale è unicamente l'obbietto proprio della coscienza. Quindi un triangolo, a modo di esempio, allorquando forma obbietto d'indagine per l'intelligenza, viene appreso come cosa diversa dal me, e richiama su di esso ogni sorta di analisi, senza che vi entri per nulla l'elemento soggettivo dell'io; ma, quando l'intima senso lo ritrova in sé stesso, lo apprende insieme alle operazioni dell'intelligenza, come modificazione dello spirito stesso. E così pure l'esterna sensibilità forma obbietto della coscienza come riflessione passiva dell'io; nell'atto che in sé stessa è rivolta sopra obbietti tali, che per essere estranei, l'elemento soggettivo dell'io escludono in tutto » (3).

Lasciando a profano nella sua integrità la peculiare natura della coscienza, dobbiamo in ultimo concludere, che nell'istante sua tal facoltà sia, a discrepanza di ogni altra, comune a tutte le quanto esistenti in ognuna, e le rivela tutte nel loro esercizio a sé stessi; pure, lungi dal confondersi con le altre, si differenzia come una individuale facoltà tra le rimanenti, 1° per avere gli atti suoi di natura determinata e propria, 2° per essere rivolta su lo stesso principio vitale, come interno al suo obbietto consistente.

Pervenuti necessariamente dopo aver peritizzato tutte le operazioni della nostra vita animale ed intellettuale, al termine di una facoltà fra le altre, il cui speciale obbietto è l'io, e l'atto proprio il rivelare l'io a sé stesso; si offre spontaneo il passaggio ad includere qual sia la natura dell'interiora ragione animatrice, ovvero del principio vitale dell'uomo, considerandolo prima nella sua materiale orbita, quindi in particolare come anima, e poi come spirito: cosa che propongo sia del principio del libro. Torniamo in questa seconda sezione ultimando.

(3) Vedi il mio *Mano corso di filosofia intellettuale*, al Vol. II. nella *Teoria del suo spontaneo*, capitolo II.

SEZIONE II.*

NATURA DEL PRINCIPIO SERVENTE ED INTELLETTIVO
DELL' UOMO.

CAPITOLO PRIMO.

SI ESAMINE LA NATURA DEL PRINCIPIO TOTALE DOMINANTE
IN SÌ STESSO.

La coscienza, parte passiva dell'esperienza interna, rivela in modo istintivo ed immediato la condizione presente di nostra vita interiore, così negli atti molteplici e variabili, che nell'unico e permanente principio vitale: non in guisa però che questi due termini fossero separati fra loro, o quasi per accidentale unione congiunti. Quelle operazioni sensitive ed intellettuali, che determinano fenomeni della vita istintiva, non sono che modi di essere, che determinazioni dell'io; ed questo è altro che il principio in cui i primi convergono, e dal quale derivano. Nella coscienza almeno di alcuni due termini è appreso in diviso dall'altro.

Ma quella cosa cui la coscienza non vale a distinguere, sono considerate a parte fra loro, e con ordine successivo, dal potere analitico della riflessione: requisito attivo della esperienza medica. E così dopo aver finora portato l'occhio su le molteplici operazioni della vita sensitiva ed intellettuale, e proceduto dall'unico principio vitale; tempo è ormai di addirci a ricercare la sola natura di questo, facendone nostro profitto, all'adeguata sua cognizione, di quanto abbiamo finora scoperto circa i modi e le operazioni di nostra vita interiore. Diremo adunque del principio vitale dell'uomo, considerandolo dapprima nel solo fondo del suo essere, e nella sola assoluta entità; quindi come anima in tutto ciò che lo riguarda nella sua relazione col corpo; ed ultimo come spirito, in quanto ha dei modi di operare nel qual il corpo non entra.

Della sostanzialità limitata del principio vitale

I.

Che nello stato presente il principio vitale si appalesi alla coscienza come reale sostanza — Nel rivolgere la riflessione alla richiesta della natura esistitiva del principio vitale, quel si rivela passivamente alla coscienza; in parte dal dato istico che notici si trovano tutti di nostra vita inferiore; che discorrendosi in ciascuna operazione lo stesso, si riproduce duratura nel loro avvenimento; e che indicato in vari luoghi si converge in ultima, perve la piena chiarezza, perchè si vedesse a scopere il centro dei fenomeni sensitivi ed intellettuali, il principio da cui si gli uni che gli altri, e le rispettive facoltà loro dipendano. Questo dato, come per sé il vede ciascuno, è quel soggetto unico e permanente, identico in mezzo ai suoi modi molteplici e variabili, che già designavamo principio vitale. Non si ha fatto di nostra vita inferiore il quale non sia legato con esso. E se per meglio conciliare i fenomeni del senso, come della intelligenza, si converge nella generale analogia partire dai casi differenti atti, per venirsi in ultima a comporre come nel comune loro centro, e farsi via alla ricerca della occulta natura dell'io; ora si è manifesti togliere il cominciamento da questo, ed iniziare a discovrire l'essere esistitivo del principio vitale: in modo che potesse dirsi, per quanto era a noi dato, di avervi esatta da anche i lati la conoscenza della vita inferiore dell'animo.

Prima adunque come fondamento di ogni altra indagine, e dato primitivo di fatto in tutte le scienze, si vuol sapere, se il principio vitale, l'io unico dell'istimo senso, sia una reale sostanza, un soggetto che esista in sé stesso, o per sé un modo di essere, un'apparenza di cui l'occulta realtà sostanziale rimane a sé medesimo ignota.

E intorno a ciò si fa lunga e riflettente, si viene fatta pure l'ipotesi che s'una cosa avesse lo facc dell'io reale sostanza, e gli esseri della natura fossero per noi apparenti ed illusori (argomento riserbato al libro che segue) non però di meno resterebbe inattuato il fatto esistiti-

testi della coscienza: che il principio identico e perdurabile della vita interiore, sia passivo, benchè in mondo vitale, nel ricevere in sé le impressioni sensibili, e sia attivo in produrre le operazioni della intelligenza, di cui conoscere, che nel desiderare e nel volere. I fatti della vita interiore son tali, che non si può contraddire ad essi, senza porre una negazione, un dubbio, una ignoranza, un inganno, e quindi un qualche fatto della vita interiore medesima. Stipiti fa da tutti osservato, come il negare la realtà dei dati della coscienza, e il dubitare, e il protestar di essere in ciò illusi da false apparenze, e d'ignorare ogni cosa; valga quanto assicurare già tutti gli atti inamovibili, e però un sì che nega, dubita, s'illude, si dichiara ignorante dei suoi fatti medesimi; cioè dire un sì che si pensa, con quell'atto stesso nel quale attenta negarsi. Non si ha che fare, se gli obbietti prodotti in noi affezioni passive, siano reali o per noi: non si vuole assumere altro, se non due fatti tutti intimi alla nostra natura, e incapaci ad essere posti in dubbio dallo scetticismo, senza contraddirli uno stesso: di voglia la possibilità nostra nel sentire, e la nostra attività nel intendere e volere: colle sia fermo, che l'io sia un principio possibile nella vita sensitiva, attivo nella intellettuale.

Se si consideri che un principio il quale emerge per una virtù le operazioni della intelligenza; e risiede in sé le affezioni passive dei sentimenti, non è altro che una qualche cosa cui le azioni prodotte e le passioni ricevute corrispondono, come una cosa peculiari a determinanti: e, che torna allo stesso, una qualche cosa che le une e le altre sorregge, e che è il soggetto unico, il costante sostegno delle prime e delle seconde. Lo stesso sostegno, che se noi sentiamo l'istesso principio vitale, come produttivo delle sue passioni, e come recettivo delle affezioni passive che soffre; abbiamo diritto a concludere, apprendere da noi il principio vitale medesimo, qual sostegno di tutti i fenomeni della vita interiore, qual soggetto cioè del quale le operazioni prodotte e le affezioni ricevute costituiscono gli istessi modi. Finito ciò che sostiene in sé alcuna cosa, e a cui alcuna modificazione inerisce, appellasi componente sostanziale, come quella che esiste in sé, lungi dall'inerte ad alcun altro soggetto. E però se emerge l'unico principio vitale, l'io identico e permanente della vita interiore, ritre-

lanci alla coscienza come una reale sostanza, come un talismano che sostituisce di reali modi e produttivo di reali azioni.

Nello stato presente non ci è dato l'apprendere il detto principio sostanziale, se non nello stato di esercizio delle sue facoltà: tal che il sentimento della sostanza pare di noi stessi, rimane affatto ipotetico. Poiché che però venga egli a rivelarsi con le sue azioni, si dà con tal mezzo a dividere nella coscienza insieme con esse.

II.

Che l'elemento della sostanzialità dell'io, non sia da origine un prodotto della ragione — Ad indebolire la realtà di questo dato primitivo di fatto, su cui fondasi la certezza di ogni altra sostanza; alcuni filosofi, che vorrebbero l'universo, l'uomo e Dio stesso ridotti a forme pure, a vuoti ideali della ragione, onde lor viene il nome di razionalisti, portano sostanza: La sostanzialità dell'io essere veramente nello stato attuale un dato della coscienza, un elemento trovato in essa dalla riflessione: non potrei però dire lo stesso per la sua origine. In quanto a questa, l'elemento medesimo della sostanzialità essere stato prodotto da un atto spontaneo della ragione, da un *io* affermativo, col quale s'interpone il soggetto agli interni fenomeni, e s'impone a riguardare il sostegno come esistente di tutti i modi, il principio in us delle operazioni. La riflessione essere sopravvenuta a simile procedimento già fatto, e aver ritrovato la sostanzialità dell'io quale elemento dato ad essa dall'istesso uomo, ignorando come primitivamente fosse stato un prodotto della ragione spontanea. Per tal guisa, concludono, dove l'esperienza ignora onde raggiungere un elemento primitivo di fatto, la realtà s'illude, e scambia con essa un puro elemento ideale, posto in origine della ragione.

Ma distinguendo che noi di presente troviamo questo dato sostanziale come il sostegno di tutti gl'interni modi, il principio produttivo di tutte le interne azioni; non è a dire come un elemento puro della ragione, un atto di affermazione col quale possiamo esistere alcuna sostanza di tutto al momento; non potrei produrre un essere affatto

passivamente, ed attivo in varie maniere. Stante che in simile ipotesi l'essere ideale, il quale non è che una categoria, un elemento puro della ragione, sarebbe al tempo stesso essere reale, soggetto sostenitore di reali modi, emergente e produttivo di reali azioni. Contraddizione assurda, alla quale aggiugnasi l'altra, che (mostrato esser l'io il solo principio produttivo di tutte le operazioni dell'intelligenza) nella stessa ipotesi un atto giudicativo, nel quale si è pensato la sostanza tra gli stessi modi, sarebbe ragione sufficiente del principio stesso che giudica; l'operazione cioè diverrebbe causa dell'essere che opera; il modo della sostanza a cui inerisce: o a dirlo brevemente, ciò che è posteriore verrebbe a produrre l'essere che lo antecedeva.

Dal che vien deduc la spazialità dell'io, non solo essere di presente dato alla riflessione come elemento reale, ma non essere stata un prodotto della ragione spontanea neppure in origine.

III.

Che il principio attivo sia costante di natura fin in — I filosofi intanto che volevano togliere all'ultima senza l'apprendere la reale spazialità del principio attivo, danno un altro passo: sostengono che l'io il quale si riduce alla sostanza, si positi a noi di natura finita, perchè circoscritto nei suoi modi, mutabile e limitato nelle operazioni come nella intelligenza; e questo vogliono esser l'io empirico, fenomeno che non esistente in sé, apparisce così e non reale. Ma a rendere possibile questo stato fenomenico, a dispiegare quest'apparenza, aggiungono dopo aver dovuto presupporre un inconcetto principio, una forza attiva che lo produce; questa, a differenza dell'io empirico, dover essere reale sostanza, perchè senza illusione può aver luogo senza una realtà che la produce. Ed una tale realtà subdilettiva, benchè occulta alla coscienza medesima, vogliono essere l'io puro, cioè l'io riguardato in sé solo, scappi le determinazioni che acquista nel riferirsi alla coscienza: principio empirico che si produce nel fenomeno della vita interiore, ma che in sé stesso è indeterminato, cioè privo di operazioni come d'intelligenza. E da questa definizione, passa l'io empirico a l'io puro, vengono in fine a dedurre il primo essere di natura finita, come quello che è muta-

lità e limitato dai frammenti della coscienza; il secondo non essere circoscritto da alcuno dei nostri intimi modi, e però costante, immutabile, illimitato, infinito.

Poiché che fu notato però, come la coscienza rivela in noi talune modificazioni nelle quali è il principio vitale che opera, e talune altre rispetto a cui il principio stesso è passivo; la differenza fra queste due specie d'intensi affezioni, ci portò a riconoscere come un dato d'intimo senso, che in certi fenomeni della vita interiore agiamo non per l'operazione ma il principio operante, e in certi altri non solo l'affezione passiva ma il subbietto passivo medesimo. Di qui poi ci venne agevole a scorgere, che anche il nostro principio vitale come un agente produttore di reali azioni, ed un subbietto sostentatore di reali affezioni passive; valga questo nostro qualche cosa e noi le azioni, del pari che le passioni, ineriamo come noi modi di essere; qualche cosa cioè che le produca e le sostenga in sé, e che però sia una reale sostanza, un subbietto realmente esistente: perché un reale fenomeno, un'apparente illazione, non può produrre nulla di reale, né alcuna cosa sostengere.

Se poi l'io che scorre all'interno sono è per sé stesso un reale subbietto, un vero principio materiale; ossia la differenza tra l'io fenomenico e l'io puro o reale, posta in mezzo dal razionalista: o a dir meglio l'io reale, principio materiale della vita interiore, s'identifica con l'io fenomenico che appartiene nella coscienza; è la stessa che questo; in fine non vi ha che un solo l'io, esistente e sostanziale. E se gli stessi filosofi razionalisti convengono, che l'io empirico sia limitato nella sua esistenza e mutabile nella durazione, già rimane salvo l'unico principio della vita interiore, l'io reale che rivela all'intimo senso, essere di natura fatta.

A riprova di che bastevole è senza fallo sentirsi intimamente limitato e mancante nella vita sensitiva, così come nella intellettuale, e dipendere in entrambi dalle esteriori influenze che ci modificano. Limitato e manca è la forza sensitiva dell'io, perchè (distinta nel bene e male del nostro involto corporeo, compagna di lui nel corteo carnale che lo conduce alla tomba) penetra ella per tutta la natura materiale? si estende per la gran macchina dell'universo visibile? di vita a tutti i generi degli animali? perpetua le

specie dai primordi del loro essere infino alla distruzione di tutto? Eppure se per stessa ipotesi, la virtù sensitiva del nostro principio vitale, potesse essere di una infinita natura, perchè dovrebbe svolgersi una sì stretta energia. Limitarsi ad un solo giorno, ed un solo atomo di materia fra tanta un vasto universo che la circonda?

Ma insistendosi di un altro grado, può essere, chiediamo, che la forza sensitiva dell'io sia ella infinita? Per fermo a sentirsi sopra è che siasi infusa e naturale unione con un corpo, e che questo corpo sia organico e vivo, e capace di ricevere le impressioni degli oggetti esterni: onde la forza sensitiva dipende nel suo esercizio dagli organi del suo corpo, è sottoposta ai suoi cambiamenti, subordinata alle sue leggi meccaniche; in fine riceve ogni offesa da essi, ed è a suo riguardo passiva. Intanto l'animo infinito non dipende, non è subordinato ad alcuna esterna influenza, non richiede aiuto di cosa in fuori di lui, non riceve, non patisce nulla; perchè è tutto in sé, ed ha la plenitudine dell'essere e delle potestà, che lo rendono infinitamente maggiore di tutto, e non indigente di alcuno. Stacci la vita sensitiva, qual materia in un sottobosco alla condizione della materia, è incompatibile con una natura infinita.

A conflitto infuso ostacolo della propria limitazione, aggiogati l'altro non una potenza della debolezza delle facoltà intellettive e morali. Alle prime compie il conoscere il vero, alle altre l'appetito il bene. Il tuttavia, al conciliamento del vero non viene in una potenza continua, la quale non viene ad atto se non per gradi, in modo parziale e non mai compiuta ed intero: facendosi strada all'innocente per mezzo dei ragionamenti, partendo spesso dalle mere ipotesi, e senza raggiungere il più delle volte che semplici congetture; per non dire dell'ignoranza assoluta in cui stanno di mille voci, e degli ostacoli dai quali stessa opera umana può andare esente. Questa effluvia, se sia debole o no questa partenza a tratti dietro al vero bene, sfuggendo a quel che brama; se sia data guerra il ripugnare ai falsi appetiti, lo spingerà nel scalfito aspro e forte della virtù per riportare la corona della giustizia; chiunque è tutto nel vero: e tanto più, quanto che nell'arruolare delle rinascenti facoltà, le troviamo sempre fresche ed inerte a secondare nostri desideri interni, Ottenuto l'ideologia fuori aperte, come

le facoltà intellettive, lungi dal contenere in sé la natura e gli elementi cognoscibili, li desumano invece dai sensi, in modo che dipendano da questi, e richieggano in ciò l'opera della vita sensibile.

Laonde rivolta per completa illusione, il principio vitale dissolversi al poter tutto intero, come sostanza reale di una realtà (c)

(c) Intenti a stabilire la natura sostanziale dell'anima, si lascia spesso dimenticare la linea critica, e aver discesa nel le fondamento averve il pensiero collettivo, che lo sarebbe di natura animata e divina. Nel fare questo approssimando a collette ridotte nella ideologia, si avverte poi dimenticando quasi un accordo collettivo di pensiero collettivo, che rischia a credere che con la natura umana: al qual proposito non per distruggere l'anima, che l'ha sia lo stesso, ma semplicemente in tutti gli esseri individuali, e, come dissi, regna ovunque e principio supremo.

Visto poi che il soggetto intellettuale che contiene di natura finita, il disordine di chiarezza che non abbia avuto origine se non per avvenimento, secondo come per conseguenza necessaria di questa chiarezza: si può dire: come sostanza finita avere l'istintiva di se stessa, senza ripetersi per l'azione di una primitiva causa, nell'atto che prova di ciò non era che non nulla. Chi però il provvisorio, e quale ha ignorato il duplice generale della sostanza delle sostanze finite dal nulla, fondamento di tutta l'ontologia, al vedere che l'anima era unita con una sostanza, avrebbe aver ritenuto finito, che non fosse dipesa da altri nella origine della sua sostanza, che non avesse avuto sostanzialmente, ed essere invece nella durazione. E così qui accenna l'assurdo del profondo Galleggi, nella rivista con Maria della Filosofia, in cui nel 1. libro dell'*Archéologie Philosophique* rimprovera per tutti i lati, e dimostra distintamente la esistenza degli istinti finiti, in l'origine dell'anima e degli esseri. « Questa ipotesi distruttrice (non) oggi nel fondamento all'istintività ed all'essere dell'anima sostanziale da Platone nel *Proto* », rispetto l'impossibilità della creazione delle sostanze: « Che che produce il finito è una causa efficiente che una causa efficiente è un essere, una sostanza; e la sostanza non potrebbe avere un cominciamento ad hoc; segue che l'anima e il principio del finito non può avere un cominciamento ad hoc. — ». Chi non è d'accordo, dice Platone, è un principio: questa proposizione è incontestabile, ma il principio non può essere prodotto: questa proposizione è universalmente gradita; il principio di un atto non importa che non da un principio qualsiasi; quindi si possono avere dei principi subordinati. E non risulta evidente, che il principio da cui dipende tutto la sua sostanza, non può essere prodotto; ma è finito, che il principio produttivo di alcune sostanzialmente da un principio causato da cui tutto la sua procedeva. Secondo: « Ogni essere finito non può essere prodotto, si suppone essere impossibile l'anima semplice. Un collettivo, quale, che hanno ignorato la creazione, hanno supposto impossibile l'anima in quelle non è istintiva né di un soggetto, ed impossibile l'anima, che faccia co-

Della semplicità del principio vitale

L.

Dall'unità dell'io in tutti i fatti della vita interiore deducasi averne al materialismo e la fisiologia, la semplicità manifestata dal principio vitale — facendo un vicinaggio addizionale nell'inchiostro di qual natura sia questa data materialità del principio vitale, in rapporto seguitamente alla natura composta o corrottile del suo materiale larvato, si deve, sfiorare spesso, ed intare sempre mai su quel dato della spionanza interiore, che appaia finalmente a materia a questa seconda parte del libro: Tra i fatti molteplici e variabili della vita sensitiva ed intellettuale, manifestarsi un solo io, identico in agguo di noi, e perdurabile nel loro accordarsi: all'unione irraggiungibile d'istima ancor, la quale ci rende simili del fatto, che tra le sensazioni diverse fondamentali ed estrinseche, tra le loro riproduzioni varie, e differenti alla intagli, esiste un'anima sola, un solo io sensitivo, ancora, non discosto da lui, vi si pare un solo io intellettuale tra tutti i fatti della vita superiore; un solo spirito cioè che conosce, desidera e vuole. Laonde apparire le voci di anima e di spirito non importare che la doppia vita, ovvero il doppio modo di operare dell'io, questi intorre in una alcuna dualità di principio, e senza moltiplicare per nulla l'io medesimo della coscienza, il quale il vivente fa stesso con l'esercizio di ambo le vite suddette, ed opera ad un tempo e come anima e come spirito.

Si passi dopo ciò a considerare, come l'unità dell'io

per esistere in un io, e da un soggetto altro; infine appare, dopo l'impossibilità della creazione di qualunque soggetto sia pensante, sia esteso, il che importa l'impossibilità della creazione delle anime e l'articolo III).

Ma prima che vanti dimostrato a suo luogo, nel libro che segue, l'istima creazione del nulla essere necessaria a spiegare l'origine di tutte le cose finite, resterà prima spiegare che in questo senso anche il principio vitale abbia potuto essere vivente. Il che parrebbe qui di tal non, avrebbe piuttosto l'anticipare le prove della creazione e della creazione: supponendo che non è di pertinenza della psicologia,

importi per assoluta necessità la complessità morfologica della sostanza visiva: complessità per la quale intendiamo, che la sostanza medesima sia unica in sé, cioè non risultante di parti, ed incapace quindi a potersi in alcun modo risolvere.

Di vero posto il caso che detta sostanza consista di più parti, o che queste formassero un organo speciale, o che fossero il meccanismo intero del corpo e le dinamiche del sistema nervoso; per certo, essendo non sempre un tutto composto, dovrebbe avere e la parte superiore e l'inferiore, e la destra e la sinistra, e l'anteriore e la posteriore, e le altre medie e laterali: scemati la sostanza medesima, lungi dal potersi dire composto, verrebbe alla bella prima a confondersi come semplice. Or la detta ipotesi è disgiunta accorda del dato premesso dell'unità dell'io, che l'istesso senso ci apprende. A cagion che i fatti della vita intellettuale, dove appartenessero a quantità tutte multiple, converrebbe che fossero distribuiti in esse, e però allegati ciascuno nelle sue parti proprie, e molecole o cellule separate o illogiche spesse alla di loro. Che quindi i sentimenti avessero luogo in talune parti dell'anima, in talune altre le specie della memoria e delle immaginazioni, in altre gli istinti; che in simil modo da alcune parti si eseguissero le operazioni della intelligenza, da altre quelle dell'appetito intellettuale, da altre quelle della volontà. Cotala distribuzione è necessaria, sempre che le dette operazioni si suppongano aderire a un soggetto composto di più parti, ed esterne perciò le une alle altre.

Que poi costui fatti avessero luogo solo in più parti estrane fra loro, e che, però non si compensassero; chiaro è che verrebbe a mancare ogni senso posto in cui tutti convergono. Chi almeno saprà per lungo potrebbe esservi nel soggetto vivente fra un piacere e un dolore, fra un odore, un sapore ed un suono, una ciascuna di questi fatti avere un luogo e parte degli altri, ed una sola distinzione. Quale ad i risultanti fenomeni della vita sensibile, né quelli della intellettuale, potrebbero regolarsi in un comune soggetto che li riunisce in sé tutti, appunto perchè nella ipotesi fatta mancherebbe il centro delle loro relazioni.

Prevedibile vedremo già come per la esperienza interiore, nella gran varietà dei sentimenti nel nervosismo l'unità di un

parte in cui tutti convergono, quasi raggi nel centro di un cerchio; l'unità cioè di un principio unitario, di un io, il quale ad un tempo è affetto dal piacere e dal dolore, dalla vista dei colori, dagli odori, dal sapori, dai suoni. Vedremo che questa si medesima modificata dai sentimenti, è per quel detto numericamente che si riconosce nelle specie della memoria e della immaginativa, e che appaiono per forma d'istinto: che finalmente questo io è quel principio stesso da cui pervengono le operazioni conoscitive, in cui hanno origine i desideri e le affezioni, non men che la libera determinazioni della volontà.

Adunque l'unità dell'io identica ed indivisibile; non può considerarsi con la ipotesi fatta, che la sostanza del principio vitale fosse un composto di parti, e quindi moltiplice e divisibile. Pengosi coi materialisti che dalle parti siano nate e congiunte fra loro quanto più il pensare, ovvero che serbino un ordine tale ed un tanto legante, da comporre un tutto organico, non diverso dall'intero corpo: certamente si sarà sempre una dissolubilità di parti; onde l'io unico della coscienza dovrà dividerli ed alloquarsi in ciascuna di esse. Ma qui avviene l'indiscusso: che mai viene ad essere in simil caso della sua unità? in quante parti diverse ed estrane le una alle altre, viene a dividerli l'io identico ed uno dell'intendere spirituale? e se anzi quest'io resta moltiplicato al pari che le parti del detto composto; come sarebbe più in tanta diversità possibile l'unità subiettiva, e la riunione dei sentimenti, delle conoscenze e dei voleri, in un solo principio vivente ed intelletto? In questo laccio si trovanzano sempre i materialisti; e segue l'unità dell'io, o deporre l'opinione di voler la sua natura composta e risultante da parti. Il detto di cui i frenologi e gli altri fisiologici, o dovevano contendere ai fatti dell'esperienza interna, e disingannarsi con ciò della vita sentiente ed intellettuale, cioè dire della stessa loro natura; e dovevano dedurre dall'andar narrando le facoltà del principio vitale, e le funzioni sue stesse, sia nelle protuberanze del cranio e nelle circonvoluzioni del cervello, sia nelle famiglie dei nervi, o dell'intero meccanismo del corpo, da che nel subietto vivente ed intelletto non avvi già un io distinta la stessa natura, ovvero un io a parte

in ogni preminenza o singolarità avrebbe. In questa ipotesi tutti le dovrebbero esservi nella vita interiore, quasi piccoli cervelli o filamenti nervosi l'anatomia discorre nel cranio. Ma nel principio vitale è l'unità più perfetta: posta la quale niente addizionale di parti, nessuna composizione può in esse trovarsi ed esservi: onde la coerenza tra stessa rimane dimostrata, unica in sé, che non risultando di parti, è semplice metafisicamente (c).

II.

Si riconoscono la stessa verità, con l'aspetto speciale del fatto della vita sensitiva ed intellettuale — Valga per tutti quanto in breve va a dirsi di due particolari fatti, detti l'uno della sensibilità, l'altro dell'intelligenza.

Attuali l'apprensione sensitiva di un fatto costitutivo, quale ad esempio varia quella di un quadro, di cui le initiali *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, designano le cinque figure che si presentano sopra esso dipinte. Supposto che simile rappresentanza aderisce a un soggetto composto, le parti onde essa risulta dovrebbero bensì repetersi diverse in altrettante parti di questo in modo che, a guisa di esempio, la parte *A* di quel soggetto, ritenesse in sé la figura indicata dalla corrispondente vocale *a*; la parte *B*, la figura indicata dalla lettera *b*; e così pure, che le altre parti *C*, *D*, *E*, del soggetto sensitivo, apprensore ciascuna la sua rispettiva figura, repeterse o da *c*, o da *d*, o da *e*. A dirsi breve, in simili casi si avrebbero dei diversi soggetti, dei quali ciascuno ritenebbe una parte dell'intera apprensione del quadro, ma che oltre di esse, senza scaltro, alcuna conoscenza avrebbe dell'altro che non ripeterse ed essa, ed in un soggetto diverso. Pertanto come spiegare in tale ipotesi l'intera percezione del quadro? Certamente questa non potrebbe avvenire nella parte *A* del soggetto sensibile, come quella che oltre la sua figura *a*, non apprende né l'altra *b*, né *c*, né

(c) Non si dica che l'anima potrebbe avere un qualche piccolo corpo elementare fisico, e sentire più che ogni altro fatto costitutivo l'unità in detta anima in tale ipotesi un corpo, questo solo, questo tutto, questo tutto, dovrà sempre avere altra composizione di parti: e così sarà sempre in rapporto con l'unità dell'anima, e potrà se di esso si ragiona il ragionamento sopra di sopra.

d , nè e , non nella parte B , la quale nella a è di a , e di d , o di e , o di c ; non nella parte C , che eccetto la rispettiva figura, ignora tutta le altre a , b , d , e ; e così pure non vorremmo intesa la scienza delle altre due. Onde se nella ipotesi che il subbietto esistente fosse composto, l'apprensione unitaria di un tutto multiplice risulterebbe, contro il testimonio dell'infimo nostro senso, distrutta (a).

Tra le operazioni intellettive poi la più complessa è il raziocinio. Ma il raziocinio riesce impossibile senza che vi siano tre giudizi: questi rappresentano di necessità la conoscenza almeno di due anteriori elementi da congiungere o da dividere: senza conoscenza non può avervi tema un atto di percezione, e quest'atto deve in fine essere proceduto dall'attenzione. Lascio ora l'attenzione tutto luogo in una parte del subbietto intelligibile, diversa da quella in cui avviene la percezione, il percepire andrebbe addirittura impossibile. Così pure se la percezione dell'attributo rappresentato per a , fosse in parte diversa da quella in cui siede il soggetto indicata da b ; se seguirebbe che il lato destro del subbietto pensante, il quale ha verbigieris la nozione di a , mancherebbe del prodotto b , che trovasi nel lato sinistro: onde non potrà avervi giudizio. Non in altra guisa sarebbe pure distrutta ogni deduzione, se il primo giudizio appartenesse ad una parte del profilo subbietto, il secondo ad un'altra. Anzi appagamento di più strema: « Che nella seconda ipotesi del materialismo, sarebbe la stessa presenza in serie di tutte le scienze, nelle quali il processo razionale è sempre sì stretto e confuso, che l'ultimo sillogismo si presenta come illazione della prima premessa sen-

(a) Per dimostrare che i materiali non compiono materialità e un subbietto semplice, si tenterebbe talora del dire, che la sostanza degli esseri composti riducesi tutti a movimento, e che questa attività interiore fra i movimenti, e la conoscenza, onde deducasi che dal movimento di un essere semplice, non si possa congnoscere niente che non sia fuori di nostra via interiore. Questo arguo tal detto, nel senso fatto nel discorso di vantaggio, che il nostro non, non che l'attribuire, non può mai si congnoscere tendenza nel concetto di una natura composta, quando che si ripagano, ed è venuto a conclusioni. La tale trovare poi fanno a questa, che poi prima che scienza vi sarebbe potuto fra le altre proprietà della natura, si prima che per loro servizio anche quella di pensare a se stesso, e che almeno vi si potesse congnoscere / per cui una tal cosa presenta un perfezionamento secondo.

dochè se ciascun principio prendesse luogo in ciascuna parte determinata, tutta la loro estensiva andatura risulterebbe elegata, e l'intera scienza sconosciuta » (3).

I fatti della vita sensitiva ed intellettuale, dimostrano adunque, non altrimenti che l'unità dell'io animale ed intellettuale, la metafisica semplicità del principio vitale.

III.

Dell' essere della natura dei corpi raccozziali momentanei, che da un subbietto composto trapassano a crearsi i fatti della vita interiore: onde cadono le obbiezioni del materialismo — Le prove sin qui discusse dimostrano, come dai fatti dell'istinto senza venga risolta ogni composizione del principio vitale. Rimanendo or la natura dell' essere composto, dimostriamo dell' altro canto, che da essa vengono esclusi i fatti della vita interiore.

Ogni natura composta risultando dall' aggregazione di parti che non si compenetrano, è un moltiplice la cui essenza consiste nel numero delle molecole che lo compongono: di sorta che non può in esso avvenire motazione vera, senza che o sia soltanto di alcune parti, o che cresca per l' approssimazione di nuovi elementi, o che i suoi componenti modifichino insieme a vicenda di luogo: cosa che riesce a dire non esservi cambiamento nei corpi, il quale non debba ad un moto. Laonde se i fatti della vita interiore fossero modificazioni di un subbietto composto, sarebbe uopo che tutti vi fossero in questo differenti moti, quanta vi sono in essi funzioni diverse. Che quindi in quell'apprensione ripetute di cinque elementi, vi sieno cinque moti, che nei giudizi vi ne sieno tre, esprimendosi l' uno il subbietto, l' altro il predicato e il terzo la copula; nei materiali nove, tre per ciascun giudizio, e così via per le altre singole funzioni sensibili ed intellettive.

Frattanto egli è agevole lo scorgere, come questi moti distruggano i sensati fatti, anzichè distinguerli. Conchiusemo che dove esistessero differenti pensieri o sentimenti o voleri, debbano per due ragioni di sorta diversa, essere altresì distinti fra loro, esclusi ed l' un l' altro, avere discorde nature e archetipi dissimili diverse. Onde il moto, ad esempio, della mole-

(3) *Storia civile ec.* Vol. II. *Teoria del so assoluto*, capitolo II.

cola *A*, che si avvilge e si riera a sé stessa da destra a manca, dove manovra, per rappresentare una operazione deviana, in contrasto coi moti delle molecole *B*, *C*, *D*, le quali o aggraziosi da manca a destra, o si muovono dall'alto in basso, o per le molteplici direzioni oblique. Ora tutti questi moti si fondono in uno, dimostrerebbero dall'essere moti diversi, e quindi dal produrre i differenti fatti della vita interiore. Ma egli è già stato detto, come ad avere, per modo di esempio, un giudizio, un raziocinio, un'apprensione sensitiva di un fatto composto; un pensiero che questi fatti distali abbiano un centro, un soggetto in cui si applicano e si compenetrino tutti, senza dimenticare però la loro diversità, e senza fondersi in un solo pensiero: siccome poi di pronunciarsi un giudizio, i suoi termini hanno dovuto essere sovrapposti quasi e identificati fra loro, per discernerne la corrispondenza; e per averli in un'apprensione di alcuna cosa complessiva, le sue parti hanno dovuto convergere fra loro in un solo centro, e produrre così l'intera apprensione di un oggetto multiplice.

In conseguenza di ciò si fa noto, il materialismo essere per un lato contraddittorio dai fatti della vita interiore, per un altro dall'essere di ogni natura corporea, e a meglio dire dalla comparazione di queste due cose fra loro. L'unità del io, non che i fenomeni sensitivi ed intellettuali, ripugnano con la supposta composizione del principio vitale; la molteplicità propria del composto, esclude altronde l'unità dei fatti della vita interiore: onde il sentire e l'intendere, appaiono non pure diversi fra loro, ma repugnanti essendo ed incompatibili. Il perchè vede ciascuno qual valore debba prestare a ciò che i materialisti dicono: Essere nell'arbitrio di Dio il compaginare, se gli piace, le facoltà di sentire e di pensare alla materia; e tutt'al più ingannarsi da noi, se tra le proprietà dei corpi esiste pure ancora quella di sentire, d'intendere e di volere. Essi perorano così, per non avere intesa la repugnanza che legittima tra i canali fatti e la natura corporea. Ma far caso che si contraddicano non possono trovare tallo giuoco, se Dio può pensare o volere ad effettuare un accordo. Essi credono perciò, come i fatti della vita interiore ripugnano per loro natura con la natura della materia, le dette opposizioni del materialismo e le intenzioni che da essi derivano, restino troncate, senza più allungarsi, nel loro stesso principio.

Della immortalità del principio vitale

I.

Che il detto principio sia naturalmente incorruttibile — Diciasi alcuna cosa essere naturalmente incorruttibile, qualora non sia soggetta a dissoluzione di parti, e quindi a corrosione: il che può avvenire per una di queste due cause: o perchè della cosa, non essendo composta di più elementi, non per siffatto può in essi dissolversi, come è della sostanza semplice metafisicamente; o perchè dessa, essendo di parti sì tenui ed omogenee, ovvero sì strette fra loro, da non potersi per alcuna forza naturale decomporre in ulteriori elementi, siccome nella fisica avverasi con le primitive molecole materiali.

Questa seconda circostanza ha fatto, che taluni si fossero tentati pugili del divo, il principio vitale poter essere naturalmente incorruttibile anche nella falsa ipotesi del materialismo: come quella che potrebbe risultare di parti sì omogenee fra loro, ovvero tanto omogenee ed esili, che nessuna forza naturale giugnerebbe a separarle. Ma ciò dimostra soltanto, che il detto principio potrebbe essere naturalmente incorruttibile in una semplice ipotesi (cioè fatto il caso che avesse tale struttura, da resistere fisicamente alle cause della corrosione); e non già che dovesse esserlo di necessità, in seguito della sua stessa natura.

Perchè dopo aver posto a grado d'incognita verità la semplicità metafisica del principio vitale, diciamo di più, essere impossibile del tutto andar esso soggetto a corrompimento ed a rovine. Mentre nulla può consumarsi o morire, se non si risolve nei suoi componenti, e non sia quindi un qualche tutto composto. La sostanza istantanea del principio vitale la già discorsa di natura semplice: onde non risultando di parti, nè può dissolversi in esse, nè può per veruna forza naturale corrompersi. Sicchè rimane a dirsi naturalmente incorruttibile.

Sia dicesi poi essere alcuna cosa naturalmente immortale, quando non per continua nell'essere, ma prosegue bensì nello stato di vita, ovvero nell'esercizio delle fa-

collità dell'anima. Or quanto a ciò non vi ha dubbio in prima, che il principio vitale, sendo incapace a corrompersi e quindi ad alterarsi nella sua natura, debba conservare in potenza tutte le sue facoltà, come quelle che hanno la detta natura dell'io per loro principio: tal che l'una rimanga la stessa nella sua essenza sostanziale, dopo il che anche le altre rimangano. Ricorronsi però in secondo, se le facoltà dell'io, oltre al restare in potenza nel loro inesaurito principio, proseguono pure dopo il dissolvimento del corpo, nel loro continuato esercizio; e ad il principio medesimo, restando nello stato di vita anche dopo la morte del corpo, dee dirsi incorruttibile non solo, quanto anche immortale. Questo sarà quello che or si rimane ad esaminare.

II.

Dei poteri facoltà reali l'esercizio al principio vitale asportato dal corpo—Fanno risposta a cotale indagine le cose discorse circa le facoltà sensitive e le intellettuali: e però siamo in queste cose. Le prime non posse aver nessuna esistenza, se non durante l'azione del principio vitale con gli organi corporali, come quelle che hanno il congiunto per loro soggetto, e non fanno che ricevere le affezioni e gli stati diversi del corpo. Locchè distrutto questo, simili facoltà debbono perdere ogni loro atto, siccome quelle che mantengono della materia in cui si esercitano, e del congiunto al quale aderiscono; nè possono restare altrimenti nel principio vitale, salvo che nella sola potenza, cioè nella mera possibilità di ritornare al loro esercizio, data una nuova congiunzione con gli organi. A differenza di queste, le facoltà intellettive sono proprie della virtù spirituale del detto principio, e quindi hanno un esercizio nel quale il corpo non prende parte, se non pure o ritardandolo e occupandolo con esso, o virtù di quella mutua influenza che deriva dall'istessa azione vitale. Che può resta a concludere che esse possono esercitare, in quanto al loro atto lo dipa, anche dopo la dissoluzione del corpo.

Ma in quanto alla materia cognoscibile, egli è un fatto che, in quest'ordine di vita in cui si presenta all'anima, anche nel pensare a cose astratte e meramente intellettuali, siasi mestiere di qualche sostanza sensibile, il quale

accettare le astrazioni, e senza di fondamento alle operazioni dell'intelletto: quali accostamento essere le effie numeriche e le figure della geometria più ragionamenti pari delle matematiche; ed ove altro mancasse almeno un certo uso della favella pronunciata internamente nel nostro parlare: cosa che richiede una qualche presenza di specie sensibili, e quindi l'uso di un corpo nel quale risognano. Or qui sottostanno gli argomenti estrinseci desunti dall'ordine morale della giustizia divina, i quali assicurano che Dio debba risarcire il nostro essere umano ad un punto o ad una pena futura, fanno ragione alcuni che debba Egli far modo onde il nostro medesimo essere pervenga allo stato d'intelligenza. Sia comunque ciò sia tal cosa succeda, certo siccome l'uomo non potrà sotto un Dio giusto essere annullato per un atto del suo volere, così neppure potrà essere dall'essere d'intelligenza, e quindi dal conoscere in vero, e dall'appetere e dal godere di un bene. Improvvisi essendo manifesti che la parte maggiore dei buoni sia nella presente vita aggraviata da malattie avversità, sventurati molte prosperità vanno il più delle volte a seconda ai malvagi; ed essendo pure innegabile, che Dio sia giustizia distributore e di premi e di pene; faran è riconoscere che l'uomo possiede in un'altra vita, nella quale se egli ha avuto negli anni presenti, e perisce in male. E questo fa che Dio debba supplire al debito delle specie sensibili dopo la morte, conservando a noi in qualche altro modo il materiale delle nostre conoscenze, non che la memoria intellettuale delle passate operazioni cognitive, quando ogni loro sostanza corporea si dissolga.

Ciò non pertanto non vogliamo trascurare, che molti filosofi neppure credono necessario un supposto speciale della Divinità per conservare la materia cognoscibile dopo la morte; e pensano che la cosa avviene affatto naturalmente. Perchè, dicono, quando le facoltà intellettive hanno acquistato già da loro il materiale delle loro conoscenze, e lo hanno reso secondo proprio e spirituale verbo i dichiarano loro atti, allora ovunque bisogno vi ha più di estraneo soccorso per continuare nell'esercizio dell'intelligenza. E se nell'ordine attuale di congiunzione ad un corpo, già è un fatto che senza le specie sensibili non possiamo elevarci ad astratti pensieri; nella ripugna invece che in un ordine diverso di vita, restando le facoltà più libere ed espedito, co-

ne disciolte dagli impedimenti del loro mortale legame; possono scatenarsi nel loro esercizio con quel semplice e puro materiale intelligibile che esse quaggiù si acquistano. Come però tal cosa non è ancora esente da quistione, abbiamo creduto necessario in tale importante argomento, far presente, che anche nel caso in cui ciò non si avvenisse naturalmente, resterebbe sempre sicuro la virtù della immortale e giusta natura di Dio, che dovrebbe Egli non cessare nello stato di una vita intellettuale anche dopo la dissoluzione del corpo.

CAPITOLO SECONDO.

RAGGIUNGI NEL PRINCIPIO VITALE CONTRASTIVO CONE ANTEA.

È stata convenientemente parata ed astratta quella che abbiamo offerta da una del principio vitale, riguardandola unicamente come sostanza finita, semplice ed immortale. Questa astrazione era necessaria, ad aver pria di ogni altro distinta notizia della sua natura materiale. Ma la scienza, se non vuol conoscere le cose a metà, dopo avere astratto conviene che discenda al concreto. Il perchè è dopo essersi considerato il principio della vita interiore quale di presente diversasi alla coscienza, in tutte le sue determinazioni, nei modi di essere che al suo compimento, e nella propria natura delle sue forze vitali.

La cosa innanzi discorso ci segnerà la via da tenere in queste dimenzie. Le determinazioni interiori, ovvero gl'intimi modi di essere e le funzioni dell'io, già vedremo ridersi ai fenomeni sensibili ed intellettuali: già notammo le differenze e i caratteri propri a ciascheduno di essi. A far comprendere poi la diversa indole delle facoltà esistenti ed intellettive, ci occorre ben presto avvertire, come l'unico principio vitale sviluppi una duplice virtù, per cui o si unisce negli atti suoi col corpo (virtù sensitiva), o esegue operazioni ad esso superiori (virtù intellettuale); ed aggiungiamo che lo stesso principio vitale, in quanto esercita la virtù sensitiva dicasi anima, e in quanto manifesta una virtù intellettuale prendi nome di spirito.

Or questo che attore osservammo, già fa mestieri investigarlo appositamente; e dichiarare alla spartita ciò che

competa al principio vitale, prima come anima, poi come spirito. In tutto questo capitolo noi parliamo del principio vitale come anima: e però dopo aver richiamate alcune verità spettanti la natura degli atti sensitivi, diremo dei limiti della virtù sensitiva e della sua azione essenziale col corpo, non che del modo in cui debbasi questa accordare con la sua natura incorporea, in guisa da formarsi in fine un solo congiunto.

ART. I°

Che il principio vitale come anima agisca col corpo ed in tutto il corpo

I.

Che il sensitivo compete al principio vitale come anima, che si unisce al suo corpo — Dopo aver dichiarato a proprio luogo la natura degli atti sensitivi in diviso, ci è bastevole il richiamare ciò che ad essi compete in generale, con una semplice definizione, la quale abbracci la sensibilità fondamentale e l'esterna, l'aggiungendo dei piaceri e dolori fisici, la riproduzione dei sentimenti e le operazioni istintive. Pertanto tutti questi atti hanno in comune: l'essenza delle affezioni che l'io sperimenta nel corpo proprio (in modo conveniente ed armonico alla struttura degli organi, e quindi o gradevole o doloroso); sia nel suo stato ordinario, o nelle mutazioni che in esso avvengono internamente; sia nelle impressioni prodotte in esso dagli esterni oggetti, o nelle riproducenti di tutte le specie sensibili.

In questa definizione reggono ancora tutti i fenomeni della vita sensitiva. Conosciamo che noi sentiamo, in maniera sempre piaciuta o sgradevole, il corpo proprio nel suo stato interno, o uniforme e costante o ineguale ed accidentato, pel sentimento fondamentale. Per gli istinti noi lo sentiamo nelle sole mutazioni, che in esso accadono segretamente in virtù della fame e della sete, della stanchezza e del sonno, del caldo e del freddo, degli stati di malumore, e di altri costui. In virtù dell'esterna sensibilità, noi sentiamo in diverse maniere modificati gli organi esteriori del corpo proprio, dagli oggetti che sono in fuori

di esso. E lo sentiamo, benché con minor forza, modificato altresì dalle specie sensibili che in esso risiedono, per opera o della memoria o della immaginativa.

Compresa in queste specialità certi però una condizione comune a tutti i corpi tutti sensibili, ovvero un fondamento essenziale ad ognuno di essi. Questa comune condizione consiste in ciò, che l'Anima nel sentire abbia sempre la modo insieme ed immediata un corpo organico a lei personalmente congiunto: senza il quale, essendo meno il sentimento fondamentale, varierebbero pure le mutazioni prodotte in esso o dai corpi esteriori, o dalle specie rimaste dalle sensazioni, o dalle funzioni sensitive: onde mancherebbero i fenomeni tutti della vita sensitiva. Il qualifica che il principio vitale non possa essere soggetto di sensazioni, ovvero non possa esser capace di alcun atto sensitivo, ove non sia congiunto ad un corpo, il quale lo renda idoneo alle funzioni sensitive, con farsi appredere o mediante i suoi moti organici, o per le mutazioni che in esso accadono sia per interna causa sia per l'azione dei corpi esteriori.

Ors il principio vitale, in quanto sia congiunto ad un corpo il quale concorre con lui negli atti della vita sensitiva, vedremo già tagliare come di coltello. Onde risulta come il sentire non esenga propriamente che al principio vitale congiunto ad un corpo.

II.

Che l'anima senta in tutta l'estensione del corpo, dimostrasi in prima richiamando gli argomenti paleologici circa la sede della sensibilità fondamentale ed esterna — Viste che l'anima nel sentire debba di necessario trovarsi congiunta ad un corpo, soltanto si considerare se senta in tutta l'estensione del corpo, o nel solo cervello: non che discorra al proposito dei sentimenti, correre ora chiamar nuovamente ad esame, a fin di determinare i limiti della forza sensitiva dell'Anima, e il modo delle sue unioni con gli organi.

All'epoca della restaurazione delle scienze, i filosofi cartesiani propagarono l'opinione Che in tutti gli organi del corpo non ardivano che soli movimenti, i quali per

via dei nervi sono trasmessi ad un punto del cervello, in cui i nervi implicati si ragunano, e che si chiama *avvenire*: che l'anima non apprende i dati movimenti, nè ponga la azione le sue membra, se non da questo solo punto: che la legge nei noi riflettano i movimenti nostri alle diverse parti del corpo, ciò avviene in seguito di una costante abitudine, la quale si apprende a dischiudere tutti i noi diversi organi, quelle affezioni che noi proviamo nel cervello solo.

Contraddicono a questo modo di spiegare la sensibilità dell'anima, principalmente i fatti che l'esperienza interna ci offre, poichè quelli che vogliono ad imputato dalla anatomia fisiologica. Attendoci ora a ciò che la riflessione ha nei sensi, non possiamo evitare del riconoscere i fatti che seguono.

1° È un fatto che lungi dal provare le impressioni sensibili nel cervello, e poi riferirle negli organi, viceversa i comati filosofici opinano; l'anima le sperimenta tutte nelle diverse parti del suo corpo, mentre il cervello nel suo se è scoto. Le interne sensazioni avvengono nell'intero apparato sensorio; il sentimento fondamentale ha luogo negli organi inferiori del corpo; e non altrve che nelle singole membra, vivendosi le affezioni degli istinti, non che i differenti sforzi della azione locomotiva. Tutti i movimenti prodotti, e tutti i sentimenti sieno piacevoli o dolorosi, non hanno origine e non affettano punto il cervello: il quale come non vede, non sente, non tocca, così non sente verun dolore quando alcuni dei rispettivi sensi, e un qualsivoglia membro del corpo, è da qualche violenta affezione commosso: bensì lo diventa nel solo caso, che un dolore abbia nel cervello stesso la sede. L'esperienza interna ci rende circa tale proposito non equivoche testimonianze.

2° Vogliamo i predetti filosofi, che i noi abitudini giudici sieno quelli, che si apprendono a trasportare le sensazioni del cervello, alle diverse parti del nostro fisico corpo. Ma ciò che nel ricevere quell'affezione sensibile nel cervello, noi potremmo riferirle ed alloggiarla in questo e in quell'altro membro del corpo; consentirebbe già più sapere che esiste un corpo, e che sia di varie parti fornito: non si potendo trasportare un sentimento provato realmente da noi, ad un soggetto di cui non abbiamo alcun vedere, e

che però non si appartiene: nel qual caso si avvererebbe il doppio assurdo, che avremmo conoscenza di una cosa al tempo stessa che non la conosciamo, e che riferiremmo un sentimento nostro, cioè intimamente provato dall'anima, ad un soggetto non pur diverso ed esterno, ma ad un altro scello da noi, senza dimetterci pertanto o disgiungerci del sentimento medesimo. Or quante importa che l'anima, durata il proprio corpo in tutte le sue parti, innanzi che si trasformasse in esse le volute sensazioni del cervello.

3° Nella ipotesi che gli sentimenti degli organi fossero innanzi lungamente i nervi al cervello, converrebbe che un piacere o un dolore provato in questo, si riferisse non ai soli organi esterni, quanto che all'intera estensione dei nervi, i quali sono affetti in tutti i loro punti dello stesso marciamento soggetto ai gli organi. Né questo soltanto, ma noi dovremmo trasportare le stesse esterne sensazioni nell'intero corso dei detti nervi sensorii, e non solo alla loro estensione: perchè in quelle ipotesi quelle impressioni che succedono nelle estremità, vengono comunicate intanto in tutta la loro estensione.

4° Vedremo in fine come sia nulla la forza delle obiezioni in cangiare lo stato di una sensazione: di sorta che non ogni nostro affetto giusto debba cedere alla sua apparenza, e con essa uniformarsi. Mentre in altro caso noi potremmo in virtù di continui giudizi, correggere e modificare i concetti e i nervi dei sensi, circa le qualità sensibili, le distanze, le posture e simili: potremmo unire i dolori, accrescere i piaceri, allontanare ogni affezione nostra: come che l'esperienza non ci dimostra essere nel nostro potere. Ed intanto questo è non altro verrebbero ad ammettere, nella opinione che l'anima, per sola opera dei suoi giudizi abituali, distribuisce le sensazioni avute nel cervello, agli organi diversi del corpo (a).

Questa ipotesi di esperienza ignoranza disdice debitamente, ci fa conoscere aperta la verità, che i sentimenti fondamentali ed esterni sono provati nelle varie parti del corpo, anziché restringersi nel solo cervello: ed ora contestando lo stesso

(a) Ubi nota a questo § II, ciò che va lo stesso argomento si è discusso nella prima Disserta al capitolo 8, art. 1° § II, e III, art. 4° § II, e V.

ci servano a stabilire, che il principio della vita interiore come anima, senta non pure di unio al corpo, quanto anche la tutta l'estensione di questo.

III.

Confermarsi che l'anima senta in tutta l'estensione del corpo, con talora provenir solo alla anatomia fisiologica — *Conferma che non pervenga punto alla psicologia, il brigar si della struttura organica del corpo umano.* I fatti della vita interiore non sottometterebbero di loro natura, neppur quando l'interior meccanismo degli organi, fosse soffocato da quel che l'anatomia fisiologica le ritrova: nè l'inspezione anatomica del corpo umano, può essere talevole a scoprire nella vita sensitiva ed intellettuale qualche fatto, che la rimonstrasse di per sé non giunga a rilevare. Nondimancome i manifestatori del sistema contrario si gloriavano di alcun fatto fisiologico alla riprova di loro sentenza; convienne entrarvi con essi in quel breve dettaglio che l'opuscolo chiede, e vedere se l'anatomia fisiologica occupi in questa coi fatti della esperienza interiore che sopra adducemmo.

Adunque si è considerato l'intero sistema nervoso, come un complesso di filamenti che, dipartendosi da tutte le parti del corpo, vanno a collegarsi in un solo punto-determinato del cervello, come tanti rami che sorgono dallo stesso tronco, come tanti raggi che da un centro comune vanno per mille direzioni: e si è pensato che in questo determinato punto, in questo centro quasi inperestibile, l'anima facesse dimora, ricevesse le affezioni sensibili, e potesse in movimento le membra del corpo. A questo pensiero aggiunse valore la tanta osservazione, che ove si recida un nervo sensorio, o s'interponga una ligatura in qualunque punto del suo corso, cessa ogni sentimento in quella parte che resta divisa dal cervello: cosa che per cui dimostra, l'anima non ricevere altera che nel ciascun punto della riunione dei nervi, ovvero nel solo sensorio.

La detta idea che altri si formarono del sistema nervoso, la presunzione di un sol punto in cui tutt'i nervi si ragguinzellano, in cui passano termine i movimenti sensorii e da cui partissero i locomotorii, e il dolore che in

questo punto dovremo ripeter l'unica rete dell'anima; sono ritenuti posti in essere per due verità singolarmente al proprio sistema; ma che l'osservazione fisiologica destina talora appartenente. Accenniamo i principali fatti, e i più certi che essa ci viene apprestando.

È Non tutto il sistema nervoso dipende da un centro comune. Alcuni nervi derivano dal cervello, come quelli destinati al cinque organi sensoriali inferiori; altri nascono da una protuberanza della sostanza cerebrale, che chiamano *pedicolo di Forstio*, e che congiunge il cervello al cervello; altri sorgono dalla midolla allungata e dalla spinale, come è bene numero di quelli che servono a mettere in azione le membra del corpo. Oltre di questi principali centri nervosi, ve ne ha poi degli altri che non dipendono da nessuna di dette parti dell'apparato encefalico; che però insieme compongono un sistema, il quale dal lungo in cui distendesi vien detto *invertebrate*; e che considerati diconsi come un centro di nervi addetti ai movimenti che sfuggono alla volontà, prendono nome di *ganglii*. In seguito di queste osservazioni il sig. *Cuvier* conclude: Non esser esatto il far paragone del sistema nervoso, con un albero che ha le sue radici, il tronco ed i rami. In luogo di ciò dovrem riguardare come una rete complicata; la cui fila s'intersecano fra loro, e convergono in diversi punti, che a guisa di protuberanze, più o meno facili a discernersi, costituiscono dei vari centri in tutta la loro estensione (a). E dopo di lui il dottor *Birard* porta erisando opinione: Dovrem il sistema dei nervi riguardare a guisa di una rete *fibro-muscolare* sparsa nel seno della organizzazione, ed avvilgente nella sua numerosa fila tutte le membra del corpo, e da le stesse parti onde esse risaltano. In questa rete, e propriamente dire, non dovrem riconoscere né tronchi né rami; né nervi già conclusamente né termine, né origine né estremità. Formare invece un cervello chiuso da ogni lato, che risaltori da una parte in certi punti centrali di primo ordine, come è il cervello e la midolla spinale, e in alcuni punti centrali di minor ordine, cioè dire nei gangli del nervo *triploemico*; e dall'altra parte in certi altri e se-

(a) *Leçons d'anatomie comparée*, T. II.

nei filamenti nervosi, che s'intrecciano a vicenda e si attaccano al tessuto degli organi (3). Del che si fa chiaro essere una mera ipotesi il supporre un sol centro in tutto il sistema nervoso, per alloggiare in esso la ricercata sede dell'anima.

2° I filamenti nervosi sono debolissimi nella loro origine, e solo prendono vigore nel congiungersi ai muscoli, del tanto più quanto sono più lontani dal cervello. Il perchè l'anima non può dar loro alcun movimento, se non in quei punti in cui essi acquistano una consistenza bastevole, e diventano capaci di contenerlo: cosa che lungi dall'accadere nel cervello in cui i nervi sono gracili e molli, non può avvenire altro che nelle rispettive membra che pongonsi in azione. E dall'altro canto neppure i movimenti sensati potrebbero comunicarsi dall'intero apparato degli organi a tutta l'estensione dei nervi: perchè sono questi di sostanza molto cerebrale, e tanto più quanto più vicini al cervello: onde malamente si sono comparati a delle corde d'istrada, che passano in un punto, terminando una eguale oscillazione lungo il loro corso, fino all'opposta estremità.

3° L'apparato organico necessario alle sensazioni trovasi nei singoli organi esterni, e non già nel cervello. L'organo del tatto propriamente detto è la pelle, membrana esteriore e continuabile che circonda l'intero corpo all'esterno, e si congiunge alle parti interiori per un tessuto di nervi ottusissimo, tenui e numerosi. L'organo del gusto è il palato e la lingua, involti da una sua squamosa che si eleva in molte esistenze denominata papille. La membrana pituitaria, che riveste le nari, è l'organo proprio dell'odorato. L'apparato interno del linpato, le lenti, gli umori e la retina degli occhi, sono quelli che si rendono capaci delle sensazioni dell'udito e della vista. Ed intanto di tutto ciò rimane una rimanenza nella sostanza del cervello.

4° e il cervello in fine per sé stesso si mostra poco o nulla sensibile anche alle stimole di quegli agenti, che sopra ogni altra parte farebbero sentire dolori acerbissimi. Ciascuna parte del cervello presa separatamente ha potuto essere totalmente distrutta per la suppurazione e per altre

(3) *Descrizione del rapporto de physique et du morale*, riportato dal F. Arnaud nella *Scienza dell'uomo interiore*.

vita, senza che la minima alterazione sia venuta nelle facoltà sensitive. E ciò specialmente addirittura quando la lesione di quell'organo è stata lenta e per gradi, di modo che l'individuo abbia potuto abituarsi alla privazione di esso. Si avvera negli animali vivi perfino a bruciarlo, mandare nella sua sostanza corticale, senza averne nel paziente alcuna sensazione di dolore. I nervi generalmente sono più sensibili del cervello; e quanto più si avvicinano alla estrema, tanto si risentono maggiormente. Eppure nell'ipotesi che costituiscono dovrebbe avvenire tutto il contrario.

Con questi fatti l'anatomia fisiologica conspirando con l'esperienza interna, fa testimoniare che il principio vitale come anima, non resta nel solo vaso sensorio, ma fa tuttaquanta l'estensione del corpo. Che ora si apponeva il fatto si ripetuto, che allorchè è interrotto un nervo come che sia, come ogni sentimento in tutto della interruzione; già dicemmo non tal cosa essere da che suppone una lesione, la porzione inferiore dei nervi rimane paralizzata, guasta, e priva affatto dei moti vitali ed organici, senza i quali non possono avere quel sentimento del corpo proprio, né quindi degli esteriori oggetti, che non è in altro riposto se non nell'apprendere appunto quel movimento della vita organica. Perchè concluderemo già non esservi meraviglia, se cessando d'atti movimenti in qualche parte del corpo, cessi pure l'affezione sensibile che se ne riceve.

ART. 2°

Che il principio vitale con la sua virtù sensitiva penetri tutta l'estensione del corpo

I.

Esposizione brevis de natura degli atti sensitivi — Due cose abbiamo fin qui stabilite intorno agli atti del sentire, propri del principio vitale come anima: 1° che il sentire converge al detto principio non per sé solo, ma di aiuto al suo corpo organico e vivo; 2° che tale atto succede non già nel solo cervello, ma in ciascuna parte del corpo in cui avviene l'impressione sensibile.

E chiaro dopo ciò a vedersi, qual sia la natura gene-

sica degli atti sensitivi di nostra vita interiore. Essi non competono al corpo, se non in quanto il corpo è già investito dall'anima principio vitale, o reso idoneo agli atti del sentire merco la sua virtù sensitiva; ed per opposto corrispondono al principio vitale, se non in quanto questo principio sia congiunto ad un fatto composto ed organico, nel quale possa sviluppare la sua sensitiva virtù. Sicchè il sentire non appartiene al proprio corpo salvochè per essere investito da un'anima, nè a questa onnipote mente che nell'essere congiunta ad un corpo; e però tutti gli atti della vita sensitiva risultano propri dell'intero congiunto, cioè dell'anima e del corpo insieme, come loro subbietto: non sempre in guisa che l'anima sia il solo principio motore, e il corpo quella parte materiale del congiunto, senza da cui il principio medesimo non possa sviluppare la sua virtù di sentire, e divenire capace di ricevere le impressioni corporee.

II.

Dalla natura degli atti sensitivi deducersi, che la virtù sensitiva debba penetrare non la sua azione sotto intero il suo corpo — Or poi se l'atto del sentire corrisponde all'intero congiunto come al suo proprio subbietto, è facile ad inferirsi qualmente in tutti quegli organi in cui (come già dichiarammo) sussistono gli atti sensitivi, debbasi trovare il loro corrispondente subbietto: senza di che sarebbe alcuna parte in cui proveniva un sentimento nel solo corpo, e non già nel congiunto che è il subbietto proprio del sentire. Per la qual cosa in quest'indagine alcuna abbia luogo un dei fenomeni di nostra vita sensitiva, quivi è mestieri che trovi l'intero congiunto, cioè il corpo unito col l'anima.

Intanto egli è stato già dimostrato che la sostanza dell'anima sia di natura semplice: sì che non cada dubbio, come non risultando essa di parti, nè molto meno possa considerarsi col corpo, in guisa da combinarsi con esso, e da pervaderlo a modo di un fluido o di altra penetrante sostanza corporea. Tale supposizione annullerebbe la natura dell'*io* sensitivo, quale è stata già da noi stabilita con irrinunciabili prove: il perchè resta ad ammettere, che l'anima sia in tutte le diverse parti del corpo siccome può esservi

una sostanza semplice, cioè a dire in maniera che non si paghi col suo essere una... identico e permanente. Or, come tutti i filosofi ben lo consentono, un essere semplice non può mettersi in rapporto con un altro composto, se non mediante la sua azione, la quale mentre è semplice in sé e nel principio da cui parte, estendesi nel tempo stesso ad una materia composta e moltiplice (a); mentre egli è chiaro che ora neppur tal cosa non si volesse considerare, resterebbe ad tutto impossibile ogni rapporto ed ogni azione fra gli esseri semplici e i materiali; onde si distruggerebbero i fatti della vita sensibile, i quali appartengono alla sola natura mista, cioè risultanti di un principio semplice e insieme di un corpo.

In seguito di che conviene adunque in ultimo determinarsi per una di queste due cose: è negare che i sentimenti sieno atti dell'intero congiunto, i quali si spartiscono in tutte le membra corporee; e concludere che l'anima sia dovunque vi ha un sentimento, e che però penetri con la sua azione l'intero suo corpo. Il primo partito è contraddetto da tutti i fatti della vita sensibile, e conduce a dischiudere la natura mista dell'uomo. Avanza dunque a concludere, che non siasi altra via da spiegare i fatti della vita sensibile, se non dimostrando che la virtù sensitiva del principio vitale, pervenuti con la sua azione intelligenza l'estensione degli organi, per modo da formare con essi, siccome ora possiamo a vederlo, un solo congiunto. Ed è questo ciò che intendiamo nel dire che l'anima investe, ovvero anche penetra ed informa il suo corpo.

III.

Diffidarsi questa dottrina dall'opinione di materialismo. — I filosofi intanto che riducono la sede dell'anima al solo sensorio, vogliono opporre che ove questo principio sensitivo penetrasse ed investisse l'intero corpo, dovrebbe pure occupar delle parti diverse, e quindi estendersi con esse, ed essere divisibile al pari degli organi: cosa che non è diversa dal materialismo.

(a) A quella guisa a cui si spiega in tal gli stessi atti di attendere, e di giudicare, e di dolersi, o di volere, benché spirituali, hanno tuttavia degli oggetti materiali in quanto che si volgono ad apprezzare delle cose disposte o divise. Non v'è che a paragoni con l'atto del comporre una forma con l'obbetto seguita un solo congiunto.

Ma questi filosofi stolti, nell'insegnare che l'anima sia nel solo senario, o che questo sia l'intero cervello o una sola sua parte, certamente non dicono che l'anima si estende con esso, o che stia alla maniera di tutti i corpi, cioè contattando col detto senario, ed occupando il luogo di sì loro senza scompensarsi pertanto a vicenda. I detti filosofi mantengono invece la semplicità dell'anima a tutto rigore; e non possono ammettere, siccome non l'ammissione di fatto, che l'anima sia congiunta al suo corpo, se non mediante un atto della sua virtù sensitiva, la quale estando semplice in sé, sia capace di avere un termine composto e moltiplice nel quale si eserciti in questo unico modo, mai a ragion concludano, può dirsi che un essere semplice, qual è l'anima umana, stia congiunto col corpo.

Se poi ritenuto slessa la natura semplice dell'anima, per quella per la sua attività stia unita ad un corpo, siccome gli avversari stolti il consentono, qual ragione avranno essi, per opporre tacita di materialismo alla già esposta sentenza? Non si mostrano in questo modo contrarii al loro stesso principio? Per farne il loro voluto senario, pongasi questo ristretto la ragione, sarà sempre corpo, e però risultante di parti e moltiplice: e tuttavia essi convingano che l'anima benchè semplice stia in immediato rapporto di azione con esso. Lascio concludere i detti filosofi che una sostanza semplice possa stare congiunta con la sua azione ad un tutto moltiplice ed esteso; si paggiano essi stessi l'azione istessa dell'anima col corpo, che in questo solo principio. Il perchè sono costretti a contraddire a questo loro principio medesimo, qualora vogliono opporci che l'anima, finchè discostasi semplice, non possa stare unita con la sua azione ad un tutto composto qual è l'intero nostro corpo.

Sarebbe al certo parlarla stansa, il soggiungere, che l'intero corpo è di maggior mole del solo cervello o di qualunque sua parte; poiché non qualsivoglia parte di questo: dir vaglia dei diversi gradi di affinità della virtù sensitiva. Basta che un essere semplice possa stare in rapporto di azione con un tutto composto, perchè debba ammettere che a seconda della diversa ricchezza della virtù sensitiva, e a dir meglio della diversa disposizione che con ritrova nel corpo al quale congiugnasi, estende più o meno ritenuta la sua azione: onde avvece ad esempio, che un

bambini abbia un limite tanto più stretto che negli adulti, per quanto il corpo è nei primi di minore grandezza.

Circa il modo in cui il principio sensitivo risiede nel corpo, resta dunque a concludere, 1° che detto principio sta in tutta l'estensione del corpo con la sua azione, e non già circoscritto ad una sua a guida delle sostanze composte, cioè quantitativamente; 2° che sia logistica l'accusa di materialismo fatta a questa dottrina, e sostituirvi al principio stesso della unione del semplice col composto, quale viene riconosciuta dagli avversari.

IV.

Di ciò che si rimane ignoto nella unione dell'anima col corpo—Nel dire pertanto che il principio sensitivo penetra con la sua azione l'intero corpo, non intendiamo altro, che accennare il bisogno di questa fatto: che l'anima si trovi in grado convenientemente alla sua natura semplice, in qualsiasi parte del corpo ella provi alcuna affezione sensibile, che è propria di tutto il composto come del suo conveniente substrato. Ciò che noi senza fallo sappiamo inferamente, è dunque che l'io resta in tutta l'estensione del corpo: onde deduciamo che il sentire converge, sotto diverso riguardo, all'anima ed al corpo insieme; e che però l'anima penetra l'intero corpo con la sua azione.—Ma quale è poi la natura di un'azione, che compie in quanto al principio, abbraccia e pervade in tutta molteplice qual è il corpo proprio? O, a dir lo stesso diversamente, in che modo compievasi nel una diffusa azione? se abbiamo noi un'idea?

Ecco un punto in cui bisogna confessar nuovamente la propria ignoranza. Ci verrà fatto osservare nella ideologia, come viene cosa sia più certa e comune dell'azione in generale. La natura, sia organica o sensitiva ed intellettuale, è in un continuo stato di vita, come l'una e l'altra sperimenta il movimento, e però è dotata di differenti affini virtù, ed è nell'esercizio di diverse azioni. Le leggi della gravità e dell'attrazione, dimostrano lo stesso per la natura inorganica e bruta. Ma per quanto cotesto fatto sia palese, per tanto ci è ignota la natura dell'azione presa in sé stessa. Convincenti vedremo non esserci da speso giorno a crepuscolo, come l'azione che è un modo di essere dell'agente,

abbia il potere di produrre un congiungimento al di fuori di esso, poni in relazione stile con corpi che non hanno con esso nessuna relazione, e produci in un termine esterno all'azione medesima delle mutazioni che rispondono alla sua diversa efficacia. Per questa ragione vedremo, che mentre prima non è più certa la natura degli atti fra i corpi e delle leggi della dinamica, non vi ha sfiorando cosa più incomprensibile della comunicazione del moto, cioè del passaggio della maniera di essere di un soggetto a quella di un soggetto diverso. Per gli esseri semplici poi tanto è più oscura l'idea della loro azione sui corpi, quanto che essi sono di una natura contraria: colla stessa meraviglia se molto meno noi sappiamo il modo in cui essi agiscono su gli esseri composti, e proponi in una stretta e naturale unione con questi. Tutto dunque ricerca a quel che già spesso ci è occorso accennare, in quale cosa consista il fatto così curioso, appunto il modo di cui natura si giova a produrlo. E così ne sappiamo che l'anima resta in tutto il corpo, e che quindi debba esservi con la sua azione, non sappiamo però quale sia il modo in cui vi sia, cioè la natura di questa azione in sé stessa. Ecco ciò che forma tutto il segreto sulla natura intima dell'anima e del corpo, cioè l'anima essere misto di molti (a).

Portante se non è per noi il conoscere l'azione con la quale l'anima penetra tutto il suo corpo, non è però che ella ci si mostri responsabile. Non corpo può compenetrarsi con cosa altra, come quello che avendo impenetrabilità per natura, si resiste a vicenda fra loro. Ma nulla risponde che un essere semplice, qual è l'anima umana, abbia tale virtù da invadere l'intero suo corpo, e formarlo con esso, come ce lo vedremo, un solo soggetto semplice, ovvero un solo congiunto.

(a) Questa azione dell'anima nel corpo chiamasi azione stile, perchè da essa deriva la vita del uomo pienamente, e necessariamente la vita dell'intelligenza che si manifesta in seguito della prima, non che la vita animale che dai movimenti sensibili viene poi determinata, come dalla respirazione, dal nutrimento, ecc. Il non per altro essere non della vita lo stile la tale azione, e essere il termine di questa.

Che il principio vitale per la sua virtù sentiente formi
col corpo un solo congiunto

I.

Che l'anima-forma col corpo un subbietto i cui atti di essere sono gli atti del sentire — Fu visto che tutti gli atti della vita intellctuale dell'uomo, e fra di essi quelli del sentire, richiedono il bisogno di un solo identico e permanente principio vitale; e fu dimostrato dall'altro canto, che le metamorfosi dei corpi, lungi dall'essere alcune affezioni, e dall'offrire alcun fatto della intelligenza non che del sensibile, le escludono invece e vi ripugnano. Dal che concludiamo a dovere che il principio vitale, al quale propriamente conviene la virtù di sentire, non sia, anzi non possa essere che semplice.

Ma se il principio sensitivo è di natura semplice, non è però che valga a sviluppare la sua virtù di sentire, ed essere sentiente in atto, ove non sia ed un tempo per la sua natura congiunto ad un composto organicamente vivo. Perciò che il sentire importa sempre il primario dei movimenti organici e vitali, e taluni al nostro corpo, e comuni dagli organismi abietti; e ciò richiede che vi sieno degli organi sensorii e interiori ed esterni, e quindi un corpo vivo ed organico. Onde se la virtù di sentire trovasi nel solo principio vitale, pure il sentire in atto richiede la concorrenza di un corpo organicamente vivo, qual è quello che di presente possediamo.

Per tutto ciò ad ogni che il principio sensitivo sia solamente l'anima, come quello a cui conviene la virtù di sentire; è necessario che riconosca quel vero subbietto sensitivo quello al quale compete il sentire in atto, e l'eseguire tutti i fenomeni della vita sensitiva che gli appartengono. E poiché il sentire in atto, egualmente che il compiere tutte le funzioni funzioni comuni, non compete al solo principio vitale, ma al principio medesimo congiunto per la sua azione ad un corpo; conseguiva chiaramente che il subbietto di cui non propri gli atti del sentire, sia il congiunto del semplice ed composto, dell'anima col corpo in-

sione; e però che il principio vitale in quanto ha la virtù di sentire fuori del corpo un solo subbietto, e nel modo di essere con quelle funzioni che decorano fenomeni della vita sensibile (a).

II.

Che l'unione dell'anima col corpo, sia un solo ed idento esistente, sia essenziale — Chiamasi essenziale talia ciò che è talmente necessario ad una cosa, che talia quella, anche questa rimane annullata nella sua esistenza, e distrutta: onde direi a grado di esempio essere essenziale alla vita delle piante il vegetare, a quella degli animali il sentire, perchè rimanesse questa cosa se le piante se gli animali più sarebbero vivi.

Che possa esistere l'esistenza se l'unione dell'anima col corpo sia essenziale; e intorno a ciò noi vedremo che lo sia doppiamente.

1° E l'unione dell'anima col corpo (e nel dire unione intendo sempre il rapporto istantaneo dell'azione del semplice col composto, qual fa l'elicità di corpo), è questa unione, io dico, essenziale ad aver l'istinta natura. Perchè se l'anima è un essere per sua natura sensibile ed intellettuale, in modo che, una di queste due cose materiale, si rende cioè o solo intelligibile o solo senso, e quindi o spirito puro o un essere materiale: ipotesi che distruggerebbe la natura dell'anima. Ora ci fa vedere che il sentire in stile con sen-

(a) Questa la più accorta spiegazione che si fa del principio sensitivo, come quella che possiede la virtù di sentire; ma il risultato materiale, e non sopravvive gli atti del sentire, non può essere che tutto il composto, cioè l'io di tutto il suo corpo. Non bisogna perchè anche in stile il semplice, parte l'anima col corpo, propriamente non contiene che il principio sensitivo, ed il corpo può allora esistere se non in quanto è sensibile da lui, segue che l'io si possa chiamare che subbietto sensitivo, ma sempre in quanto sta tutto nel suo corpo, il quale è quella parte del composto che forma il soggetto prossimo ed immediato all'azione dello spirito sensitivo. E poi con altri nomi direi che il corpo non pare il subbietto del sentire, nel senso che sta congiunto ad un'anima, e che pare gli oggetti insieme tutti insieme. Ma per non deludere le cose è necessario distinguere avere la parte. Perchè non ha più realtà che detta subbietto sensitivo il composto, l'io può pure sentire, e il corpo parte-essenziale al successo della vita di sentire.

vraga, anziché al principio vitale unito al suo corpo. In quella guisa dunque che essenziale è all'uomo l'anima sensitiva, è pure essenziale l'anima umana dell'anima e del corpo.

2° Ottenuto la stessa unione è essenziale tanto all'anima che al corpo poter disincarnare: perchè staccò di esso rimangono ambedue privi della vita sensitiva; e quindi l'anima perde l'esercizio della sua facoltà di sentire, e perciò l'essere attuale di anima; il corpo perde l'assistenza delle sue funzioni sensibili, e quindi l'essere attuale di corpo animato. Per la qual cosa vedendo pelai estraneo dell'attuale loro essere, segue che fare della loro unione stessa tanto l'una che l'altro necessariamente incompleti (a). E a far ragione di ciò basta l'avere sovente ridetto, come il scalfire in alto non sia proprio al del solo principio sensitivo né del corpo solo, ma del primo in quanto informa il suo corpo, del corpo in quanto è informato dal primo: talmente che se il principio vitale acquista il suo essere attuale di anima, né il corpo l'essere di corpo animato, se non nella stessa loro unione; la quale la ragione di ciò rimane così all'una che all'altro (non che ad aver l'umana natura) essenziale: il che

(a) Essi incompleti, disincarnati, nel senso che tanto al corpo quanto all'anima manca l'esercizio delle funzioni sensitive, in altre termini la perfezione fisica di un essere. Ma più che lo dimostra l'anima esser indelebilita per natura nella sua esistenza sostanziale, non è a dire come tutte le sue facoltà rimangono in potenza non solo dopo la morte, e che però ne completa manifestamente. Che se la facoltà sensitiva non potesse corruttori dopo la dissoluzione del corpo, ciò è nella morte: onde basterebbe ad avere l'incorruzione del principio vitale, che quando si esercita nella sua facoltà sensitiva la quale forma la sua parte più nobilita, potresti il termine dell'essere e della vita del uomo, né questo già è dato se non per fornire la sua facoltà di conoscere, e farlo partecipe del visibile all'intelletto: che sarà chiaro quando nell'atto di parlare meglio del fine dell'uomo.

Per ciò che spetta attiene all'esercizio della facoltà intellettuale, già comunemente conosciuto, nel senso che non basta il solo spirito a ritenere il suo materiale rappresentabile, necessitato al loro sostanziale; non possa da menzogna lo scoglio della sua libertà e giustizia del provvedere a questa difficoltà in alcun'altra maniera. Ma vogliamo vedere essere arbitraria l'ipotesi del Bonnet, nel supporre che vada dopo la morte unito al nostro spirito un qualche being ad esso corpo, il quale conservi in specie immutabile mentre nel l'esperienza materiale si dà di tal cosa alcun indizio, né la ragione si può dire che Dio non abbia del nostro tallo spirituale, per conservare all'u l'intelligenza in atto dopo il dissolvimento del corpo.

val quanto dire, come dappriocipio il pensiero, che tutta la detta unione l'essere attuale di corpo animato e di anima rimane necessariamente destrutto.

III.

Che dall'unione essenziale dell'anima col corpo, risulta l'unità del congiunto e della persona umana — Chiamasi congiunto quell'essere che consta di parti così essenzialmente unite fra loro, che incomplete l'essenziale da sé, acquistano il loro congiunto finito, ovvero l'esercizio delle loro potenze, soltanto nella detta unione congiuntiva. L'unità del congiunto moderno non è che un soggetto composto di parti perfette nella loro azione, imperfette in forza di esse; perchè nella sola unione necessaria s'ingegnano queste le loro potenze, e divengono capaci di quegli atti comuni che attribuisconli poscia all'intero congiunto come a loro soggetto.

Quindi non può nel detto senso appellarsi congiunto quell'aggregazione fortuita di più corpi in un tal canale: perchè non sendo in tal fatto completa ciascuna parte per sé sola, nella acquista di più nella unione, manca l'intero rapporto di relazione, il quale non perfeziona punto la loro natura, e però ne lascia la congiunzione del tutto accidentale. Resterebbe d'istinto che venga in tal congiunto dalla mescolanza e dalla confusione di più fluidi in un solo; sì perchè una tal congiunzione non differisce in realtà dalla predetta, se non per essere la particella dei fluidi più tenui e volatili e fluidi e dissolvibili; sì perchè i diversi fluidi nel confondersi in uno, più che a risolversi perfettamente, vengono anzi ad alterarsi in quel che sono e conservarsi. E non potremo da ultimo apporre nome di congiunto, all'acconciamento suddetto, oppure a quella opera di arte meccanica, che in vista della struttura e disposizione di loro parti diverse, addivergono capaci di certi movimenti che ciascuna da sé non sarebbe affatto a produrre: come osservasi comunemente negli orologi, e più di tutto nei così detti automi, e in altre macchine costruite in seguito di un comunicato impulso. Non potremo appellare congiunto, io dico, nessuno di queste macchine artefatta, per la ragione che ad ogni il tutto

sia capace di qualche atto cui non vale a produrre ciascuna sua parte; nondimeno queste parti sono complete da sé, non si congiungono punto e non acquistano alcun perfezionamento nella unione: digiunchi come nello star congiunto con le altre, ciascuna parte non migliora nell'essere suo; così decomposto il tutto, le parti medesime restano le stesse, e non disconferiscono nulla del completo loro essere che avevano nell'atto della unione medesima.

Ma a discrepanza di costelle congiunzioni accidentali, abbiamo già stabilito come essenziale via l'unione dell'anima col corpo; non pure perchè questa rimanesse distrugga la via animale, e però la natura esista dell'uomo; quanto ed anche perchè l'anima fuori della sua unione vitale col corpo, perde il suo essere attuale di anima, riposta appunto nell'esercizio delle sue facoltà sensitive, e il corpo deviate dall'essere sensitivo delle funzioni sensibili, cioè dall'esercizio degli organi suoi, per ciò stesso che li cinge dall'essere corpo animato: di tal maniera che a differenza di tutte le altre unioni momentanee, il corpo e l'anima dell'istante in cui si separano, restano entrambi interamente incompleti. Questa specialità della unione dell'anima col corpo, fa che il loro risultato debbasi a tutto rigore appellare un congiunto, e come altri lo dicono, *supposito* a persona umana, volendo sempre indicare che l'uomo sia un solo individuo, le cui parti (il semplice ed il composto) sono naturalmente ed essenzialmente congiunte.

Avvegnan poi che gli atti della via animale corrispondono solo all'intero congiunto, si fa aperto che a propriamente dire alcuno di essi possa attribuirsi se non a tutto l'individuo umano: tal che dovrà principalmente darsi, a modo d'esempio, l'uomo vede, gusta, ascolta; come diretti l'uomo cammina, scrive, parla. Ma l'uso di filosofare ha introdotta che gli atti dei sentimenti propriamente detti si attribuissero ancora o alla sola anima o al solo corpo, discorrendo che l'anima vede, gusta, ascolta, nel senso che l'esegua mediante gli organi ai quali sta unita; ed egualmente che l'occhio vede, le mani toccano, le orecchie ascoltano, nel senso che questi organi sono informati da un'unione. Questa è tutte le operazioni intelligenze però, e segnatamente agli atti locomotori, stando che in essi è più visibile e rimarchevole l'opera del corpo che dell'anima, non si

è mai detto che l'anima abbia, fare, e che l'anima comenzi, scrive, parli; ma si è riservato l'attribuire tali atti e all'anno come all'intera congiunto, ovvero alle singole membra in cui di poevge le operazioni suspended.

CAPITOLO TERZO.

RAZIONALI DEL PRINCIPIO VITALE INDETERMINATO SOTTO RISPETTO.

Come il principio vitale oltre al procurare gli atti sensitivi propri di tutto il congiunto, produce ancora le operazioni della vita intellettuale nelle quali non ha parte il suo corpo; così in fuori della virtù sensitiva, conviene in lui riconoscere una ragione tale da render ragione di questa seconda specie di funzioni vitali, che denominano già virtù intellettuale. Imperciocchè quando il principio vitale non fosse di simile virtù fornito, l'uomo egli non scenderebbe, non potrebbe al certo che fosse pure conosciuto e valida, alcune nemmeno potrebbero ciò dedurre dall'essere dotato della virtù sensitiva, come quella che non vale ad associarsi altrimenti se non di tutto agli atti suoi col suo corpo. Or poi già notammo l'unico principio vitale, in quanto è fornito della virtù intellettuale, perdere nome di spirito (a).

E rimesso al libro che segue il terzo discorso del materiale della conoscenza che lo spirito si acquista e possiede, e il far più conto come sia propria della sua virtù intellettuale il procedere alla conoscenza delle cose con un doppio atto: quello del percepire gli elementi primi delle cose, coi quali formasi le idee semplici e spirituali; gli obbietti sensibili; quello del giudicare, ovvero del comporre o decomporre spaziosamente i detti elementi primi, e concepire per tal modo le cose quali stesse sono in concreto, ovvero firmamente le idee complesse, dove stesse o distinte o adquate. Qui non ci serve che rimandare la cosa già detta su le operazioni dello spirito umano, e fa di riconoscere come il corpo non nutri in veruno del loro atti, senochè

(a) Appartiene di qui altra parte la ragione di principio semplice, oltre quella di principio spirituale. La prima include le percezioni e le operazioni degli organi; l'altra importa il perfezionamento della virtù intellettuale; distinzioni di cui si avverte nella filosofia.

infinites merci l'azione vitale su la potenza del loro essere.

ART. I°

Che il corpo non prenda parte negli atti del principio
vitale come spirito

I.

Ritorniamo che le operazioni della vita intellettuale sono diverse dalle sensitive — A ritorna in breve tutta la differenza ritorna a questi due capi.

1° Gli atti della vita sensitiva, come dipendenti dalle leggi organiche del corpo proprio, sono in quanto alla loro produzione, ed al principio vitale che li riceve, in tutto passivi; laddove quelli della vita intellettuale si accordano come prodotti della sola tutta energia del principio medesimo, come sensibili alla direzione del nostro personale potere, e però come di attiva natura. E non sù valenti che noi diciamo attiva ogni operazione la quale ha origine per la interna virtù dell'anima: in maniera che per l'azione senza esserli determinata, s'era confermavano di retto, qualunque sia attiva l'intelligenza potrà prodotta dall'anima, e non per altro attivo parte il porre e il giudicare, l'appetere e il volere.

2° Gli atti della vita sensitiva, benché da una parte richieggano la semplicità del principio vitale, includono insieme un tutto composto nel quale il detto principio sviluppi la sua sensitiva virtù, siccome quelli che s'operano nella estensione del corpo proprio. E come è della natura di ogni natura corporea l'essere impenetrabile, vedendo le sensazioni trovarsi per modo separate fra loro, che niuna storia di arte e di abitudine vale a collegare o a confondere. Gli atti della vita intellettuale al contrario, non solo esigono un principio semplice; quanto che escludono del loro compimento ogni concorrenza di natura composta. Mentre l'azione i organismi hanno sempre una diversità secondo gli organi nei quali accadono, le operazioni intellettuali per contra si offrono in primo al nostro intimo senza essere atti uniti in sé, ed onde che si affilano sopra

obbietti diversi: come è dell'attendere, dell'affermare o del negare, del dedurre, dell'appetere e del volere. E in secondo gli atti della vita intellettuale importano una identificazione degli elementi cogniti, come è soprattutto per comparare, per giudicare e dedurre, cosa che viene esclusa affatto dalle sensazioni, per le quali nessun ravvicinamento, nessuna compensazione può aver mai luogo (a).

A questi due punti, per quel che li richiama l'attende nostro luogo, riducasi la differenza tra le operazioni della vita sensitiva e quelle della intellettuale.

II

Da questa differenza ricavasi, che il corpo non entra negli atti della vita intellettuale — il immediato. Ma come della differenza seguita tra questi atti e quelli della vita dei sensi. Chè ove il corpo entrasse pure negli atti della vita intellettuale, stando che le sue leggi necessache non sono subordinate al nostro potere, noi dovremmo, non attardarci che nella vita sensibile, essere anche in questi atti passivi. E aggiuga in oltre che il corpo ha per ciascun fatto il risultato di parti che non si compensano, ne seguirebbe che per gli atti della vita intellettuale, siccome per sentimenti, né meno potrà esservi ravvicinamento e identificazione di specie veruna: onde resterebbero soli di mezzo non per le comparazioni e i giudizi e i ragionati, ma benanco le appetizioni e i voleri; perchè questi atti suppongono presente a sé stessi la conoscenza di un bene, e questa non può avervi senza comparare, giudicare o dedurre.

Intanto è stato già dichiarato che le operazioni della vita intellettuale sono per noi attive, e non solo seguono un principio semplice, quanto sono semplici esse stesse, ed importano una identificazione dei loro elementi cogniti. Perchè vedesi chiaro come il corpo non possa parte negli atti della vita intellettuale: il che val dire negli atti del principio vitale riguardato come spirito.

(a) Vedi la Sezione I^a, al capitolo II. art. 7 § II.

Della influenza che il corpo esercita su le operazioni
dello spirito umano.

I.

La prima influenza è ideologica — Una cosa che qui proponiamo soltanto, verranne dimostrata intorno a ciò nel libro seguente, altro che ci facciano cenno alla ideologia trascendentale. La 1^a è, che noi mediante gli atti della semplice percezione, valghiamo a discernere degli oggetti composti che il senso ci somministra, gli elementi primi ed universali di ogni conoscenza; e valghiamo pure a ricomporli internamente in pensiero nostro, mediante gli atti del giudicare, a quel modo in cui gli oggetti sono in fuori di noi, ed a formarne idee chiare distinte e adeguate, e secondo che provengono dai giudizi primitivi, dai secondari e dai deduttivi. La 2^a è, che essendo nelle conoscenze puramente intellettuali ed astratte, noi siamo ancorati da talune specie sensibili, le quali nell'ordine della vita attuale sono necessarie a sorreggere il procedimento delle nostre operazioni intellettive, nello accostamento di verità affatto intelligibili; ed una che forse non sia tal cosa necessaria assolutamente anche in un ordine di vita diverso, qual è quello in cui si entra dopo la separazione del corpo, in che consiste la morte dei sensi.

Questa dipendenza dello spirito dal corpo, e inteso sempre dal corpo animato, in discernere il capitale delle sue conoscenze, e in ricevere nuove le specie sensibili in soccorso al procedimento delle sue operazioni, costituisce quella influenza del corpo su lo spirito, che denominiamo *ideologica*.

II.

La seconda influenza è fisiologica — L'influenza fisiologica si riposta in ciò, che quando le funzioni della vita organica sono nello stato di sanità, quando proporzionate ad esse sono il vito, l'aria, la stagione, il clima, l'alimentazione, il vestimento ecc.; le operazioni della vita intel-

lettiva congiunsi col loro naturale vigore, senza impedimento veruno nell'atto che sono rilassate, e divengono oltremodo languide e flosche, nel caso che le funzioni organiche sieno giuste, e poco opportuna ad esse le esteriori ragioni accennate. E poichè non tale influenza o viene esercitata dal corpo proprio, o dalla esteriore natura, noi la chiamiamo *passiva*, a differenza della prima, *Stimulativa*.

Ove vogliasi additar la cagione di tale influenza, viene facile il riconoscerla, che il principio intellettuale non è diverso nella sua natura sostanziale dal sensibile; e però come sta congiunto al suo corpo mediante la sua virtù sensitiva, così forza è che ne risenta pure l'influenza nell'esercizio della sua virtù intellettuale (a).

E notisi a compimento, che se nell'atto delle operazioni intellectuali il corpo non entra, l'io non è solamente il principio di simili operazioni, ma ne è parimenti il solo soggetto, siccome quello che le produce e le sostiene come ogni pari modo di essere: onde anzi propriamente può dirsi, che lo spirito sia quello il quale conosce, desidera e vuole. Ma poichè lo spirito non è un principio diverso sostanzialmente dall'anima, e poichè neppure può pensare senza ricorrere alla sua materia della sua conoscenza, e senza il soccorso dei fattori sensibili in quest'ordine almeno di via; segue che debba dirsi sensibile, che l'uno sia quello il quale, come vuole per la sua virtù animale, così conosce desidera e vuole per la spirituale.

(a) E il più di se spirito da ciò, che come il corpo influisce sulla ragione in lo spirito, per la ragione stessa lo spirito della natura sente pure influire nel corpo: e *Impassibilità*, dirò con la parola dell'istesso Roselli, essere conseguenza del fatto che la meditazione e i ragionamenti, quanto più sono intellectuali e distanti dalla cosa sensibile, tanto maggior parte e latente appartiene al corpo: sia perciò più facilmente perturbato in tal senso che molto meno da tutto che facoltà sensibile della vita, e questa anche però debolmente di poter e riporre in tutte le operazioni. Ma non per equamente supporre le forze vitali nelle operazioni contemplative della mente essere ragionevoli fenomeno al cervello, e mancino per questo si riconosca finiti. E se l'anima stessa fatta integrare e meditare indipendentemente dal corpo, questa resistenza dalle cose sensibili, non potrebbe di giuocare alla coscienza umana, poichè bisognerebbe in ripon l'azione del cervello. Così egli nella *Trattatone Logico* — *Maestramento*, al libro II.

CONCLUSIONE.

FATTI GENERALI DELLA VITA DELL' UOMO.

I.

Si riassumano i fatti della vita dell'uomo — Adunque oltre della vita degli organi, la quale è propria del corpo e non può meno che per la esperienza esterna raggiungerci, avvi in noi una vita interiore che ci chiamano a riconoscere un *io*, principio semplice ed incorporeo, cui tale soltanto ad apprendere la riflessione sui fatti dell'istesso senso. Come la scienza della vita argomenta avrai occupata già dalla nostra parte corporea, non dovrà con questo libro rivolgersi ad altro che alla parte semplice, cioè alla scienza della vita interiore dell'*io*. Ciò fatto, restano presidi i limiti tra le scienze fisiologiche e la psicologia.

Ma l'*io* benchè di afflato diversa natura del corpo, non è però separata da questo, e non questo per accidentale confusione unito. La tua vita è doppia: quella del senso e quella dell'intelligenza. Per la prima forza nel corpo in tutte le sue operazioni va solo congiunto; per l'altra, ad onta che si focalizza nei suoi centri di operare in sopra le condizioni della materia, però esige in quanto al materiale della sua conoscenza un anteriore esercizio della vita del sensi, e il continuo soccorso delle specie sensibili, siccome risente bensì l'influenza dei diversi stati corporali, ma la prepotenza delle medesime funzioni spirituali: talmente che nasce questa vita diest propriamente dell'uomo. Di qui la prossimità della psicologia con la fisiologia in costitutivo, nella categoria della storia e delle scienze naturali, una sola classe di scienze antropologiche.

II.

Definizione dell'uomo — Adunque l'uomo è un congiunto di una natura corporea e di una natura semplice, le quali formano in virtù della loro unione razionale una sola persona, ovvero un individuo partecipe dell'una e del-

L'altra (a) Ed avviene che questo congiunto rappresenta una tripla via, l'organica la sensitiva e l'intellettuale, l'uomo può essere diretto per questa, un individuo organico sensitivo ed intellettuale. Non rimane come la via degli organi è supportata dalla sensitiva, e per essa dalla intellettuale ben altro, convergia che la filosofia possa ridurre la definizione dell'uomo, una delle semplicemente, un *Individuo sensitivo ed intellettuale*: simile ai brui nel processo l'istinto del piacere e del dolore, simile alle più nobili intelligenze create nel conoscere un vero e nel godere di un bene (b).

III.

Conclusione alla serie della storia e delle scienze naturali — Abbiamo sin qui riguardato la filosofia come la scienza della vita durante dell'uomo. E poiché l'uomo (dotato come è di una parte corporea sottoposta all'impero della intelligenza) prende il primo luogo fra gli esseri della natura vivibile; la filosofia medesima, in questo aspetto considerata non forma che il compimento della storia e delle scienze naturali, compiendo con la scienza della vita organica e far conoscere la natura degli esseri viventi. Nella stessa guisa si è appreso nella storia del cielo a classificare i corpi celesti, e distinguere il sole, il moto e la luce. Nella geografia si son vedute le differenze dei climi, le situazioni delle terre, dei mari, dei fiumi: quindi le diverse famiglie delle piante e degli animali nella botanica e nella zoologia; nella mineralogia e geologia la natura dei minerali e della roccie: l'indole e le leggi generali dei corpi, non che i loro componenti, nella fisica e chimica. Restava

(a) La parola natura, che i greci dissero *physis*, ha significazione più generale della persona, *antròpon*. La prima è data a chi genera ed una specie in se stessa, come nel dire natura animale, natura umana ecc., ovvero qualche sostanza incompleta da sé sola, come l'anima dell'uomo a prescindere dal corpo. La persona però, che qui prendiamo come sinonimo d'individuo, indica quella sola sostanza che non latere e compiete in se stessa, come naturalmente parlando è per gli uomini il compiete dell'uomo nel corpo, il quale è compiete nel genere di uomo, e come tale non abbisogna di altro per perfettamente naturalmente parlando.

(b) Abbiamo nella *qua diti*, *aliquem cum solius animam et*. C. Sabini de *helle Catilinae*.

a studiare i fatti della vita organica, sensitiva ed intellettuale. Essendosi al primo fatto lungo coi principi di una scienza della vita organica, il presente *Catechismo filosofico* ha tolto per sé quanto concernere i fatti della vita sensitiva ed intellettuale, ed ha chiuso quindi la categoria della Storia e scienza della natura (a).

Ma la filosofia deve all'comparsi dell'uomo, come l'individuo più perfetto dell'universo visibile e dominante fra le altre specie che la circondano, ha per proprio oggetto l'intervarsi nell'uomo moderno, come nel soggetto operatore di tutte le economie, a ricercare l'indole, l'origine e il valore di tutta l'umana sapere: onde sorpassando i limiti di una scienza antropologica, taglia un luogo distinto ma fondamentale rispetto alle rimanenti discipline, offrendo qual loro sostegno comune, e addizione scienza della conoscenza umana! aspetto sotto cui verrà considerato nel *Catechismo seguente*.

Fine del Catechismo Psicologico.



(a) Veggasi il Quadro di studi filosofici ordinati ad ogni una delle tre divisioni da Giuseppe G. M. Mazzini, che forma il primo Appendice di un *Progetto di riforma per la Pubblica Istruzione*.

TAVOLA DELLE MATERIE

CONTENUTE IN QUESTO CATECHISMO PSICOLOGICO

SOMMARIO Pag. 7

INTRODUZIONE

PRIMI CONCETTI DELLA VITA DELL'UOMO 1

I.

Come si l'ufficio della storia e delle scienze naturali . . . del

II.

Paragone alla storia dell'uomo 2

III.

Come avviene la vita organica, sensitiva ed intellettuale
dell'uomo 3

IV.

Dal primo modo di osservare i fatti della vita organica, e
quelli della sensitiva ed intellettuale, si deduce la speciale
teoria della Psicologia, e la sua differenza dalle scienze li-
nologiche 4

SEZIONE I

PRIMI CONCETTI DELLA VITA ORGANICA, SENSITIVA ED INTELLETTUALE DELL'UOMO.

CAPITOLO PRIMO

Si espongono i fenomeni speciali della vita sensitiva. . . . 6

Articolo 1°

Del sentimento fondamentale del corpo proprio

I.

Si esprime il sentimento di una vita organica, e quale essa sia. del

II.

Se il sentimento fondamentale valga ad apprendere l'estensione
corpora, e se abbia nella la tutte le scopie e per cui solo
correlato 2

III.

Risponde ad una difficoltà derivata dalla natura del nervi nel
correlato, e conferma che il sentimento fondamentale si
poteva in tutte le sensazioni. 20

Far l'esperienza del sentimento fondamentale, dimostrando la necessità di ammettere un principio unitario ed universale, esistente in un fatto multiplice ed esteso 30

V.

Che il fatto multiplice ed esteso nel quale l'anima risiede, costituisce il corpo proprio 35

ARTECLO II.

Del sentimento dei corpi esteriori

I.

Se esiste il sentimento dei corpi esteriori, e in quali modi si manifesta 36

II.

Si riguarda l'analisi del sentimento esteriore, in quanto essa manifesta del sentimento del corpo proprio 38

III.

Segua l'analisi delle circostanze considerate come appartenenti anzitutto: dei corpi esteriori, e prima del tutto in particolare.

IV.

Che il fatto dell'analisi considerato soltanto qual fatto universale.

V.

Nell'apprendere degli oggetti esterni manifesti la vita in particolare 39

VI.

Del discorso anche in cui il fenomeno della lentezza o l'attualità nella visione, e nell'azione e nell'aspirazione 41

VII.

Si riguardano le cose della vita propriamente esteriore, e meglio anzi si dei rapporti comuni al soggetto di vita, che del loro contenuto propriamente 42

ARTECLO III.

Degli oggetti del sentimento, riposti nel piacere e nel dolore stessi

I.

Che cosa siano i piaceri e i dolori stessi, e quali le loro differenze diverse 43

II.

Se i piaceri stessi riposti nella vita comune dei dolori, in che si differenzia dei piaceri e dolori si riguarda separatamente.

III.

Se tra piaceri e dolori dell'analisi facciano una sola vita o due d'indifferenza 44

ANTECED. I'

<u>Della riproduzione dei sentimenti, ovvero delle memorie ar-</u> <u>ritmiche, e della immaginazione</u>	I.
<u>Della riproduzione dei sentimenti, la quale differenzia del-</u> <u>l' che viene dal sentire</u>	43
<u>Chè della riproduzione da non partire proprio dalla vita sen-</u> <u>sitiva dell'uomo</u>	43
<u>Delle leggi che reggono la riproduzione dei sentimenti</u> . . .	44
<u>Del doppio modo in che i sentimenti si riproducono, cioè</u> <u>della memoria sensibile e della immaginazione</u>	44

ANTECED. II'

<u>Degli effetti dei sentimenti, ovvero delle operazioni intel-</u> <u>lettuali, proprie dell'appello sensibile</u>	I.
<u>Di alcune funzioni isolate dei sentimenti, cioè delle opera-</u> <u>zioni isolate le generali</u>	44
<u>Delle diverse specie di operazioni intellettuali, e la prima delle</u> <u>memorie</u>	47
<u>Delle operazioni intellettuali attive</u>	48
<u>Delle operazioni intellettuali passive, o quelle di una vita</u> <u>superiore dell'uomo</u>	48

ANTECED. II''

<u>Conclusione della vita sensibile ovvero l'idealismo</u>	I.
<u>Si osserva che non sia l'idealismo, e quali le sue varie</u> <u>specie</u>	49
<u>Del psicologia statale effetti diversi</u>	49
<u>Dopo di l'argomento dell'idealismo domato dal sogno</u> . . .	49

Si espongono i fenomeni propri della vita intellettuale. 68

ATTIVITÀ C

Delle operazioni di attenzione e di percepire

I.	
In che consiste l'attenzione	69
II.	
Si mostra la necessità di scegliere un'attenzione spontanea.	71
III.	
Dell'attenzione volentaria e diretta.	74
IV.	
Dell'attenzione diffusa.	78
V.	
Delle operazioni di percepire	77

ATTIVITÀ D

Delle svariate operazioni di giudicare

I.	
Degli atti giudicativi in generale	79
II.	
Dei giudizi primitivi o razionali in particolare	80
III.	
Dei giudizi secondari o razionali	83
IV.	
Dei giudizi relativi, ovvero dei razionali	87
V.	
In che i razionali differenziano nei ragionamenti	88
VI.	
Esposizione di tutti i procedimenti razionali che, espone- do, si distinguono tra la parte attiva e la parte dell'atti- vità.	89

ATTIVITÀ E

Della memoria intellettuale e della fantasia

I.	
Dei debbati assistere, e in che che rispetta la memoria intel- lettuale.	90
II.	
In che la memoria intellettuale converge con la memoria, e in che si differenzia da essa, secondo un duplice	94

III.
Della memoria spontanea e della volontaria, e del modo co-
di facilitare l' esercizio 97

IV.
Se la fantasia debba somministrare come un tale aiuto agli
effetti dell' intelletto che della immaginazione 99

LIBRO II

Del bene e mal, e qualità del piacere e del dolore manifesti

I.
Che oltre ai sentimenti piacevoli e dolorosi, esistano in noi
peranco le sensazioni del bene e del male 102

II.
Che il bene e il male non siano essenziali, come che dell' in-
telletto 104

III.
Quali siano le diverse specie del bene e male relativi . . . 107

IV.
Degli effetti causati nella mente della presenza del bene e
male relativi, errore della scienza e della istruzione . . . 110

LIBRO III

Dell' appetito intellettuale in generale, e delle sue specie di
errore

I.
Dell' appetito intellettuale, errore della tendenza alle felicità
in generale 117

II.
Degli appetiti intellettuali del bene finito, considerati sotto la
direzione della ragione morale 119

III.
Degli appetiti intellettuali universali, riguardati sotto la di-
rezione della ragione morale 122

IV.
Dell' amor di sé stesso, e delle naturali disposizioni dello spi-
rito in particolare 124

V.
Del desiderio di aver bene, e delle affezioni benivole e male-
vole 127

VI.
Altra distinzione tra i desideri e le affezioni, ed origine di-
versa di entrambe 129

VII.
Delle simpatie e delle passioni 132

Del modo di sentire, e della volontà

I.

I motivi della natura sono riferibili al piacere e al dolore, al bene ed al male, ed alle ragioni morali 115

II.

Peneggie dei motivi di natura, alle determinazioni della volontà in generale 117

III.

Del volentismo, ovvero della libertà della volontà in particolare 118

IV.

Della libertà del valore umano della necessità di natura in particolare 119

V.

Esposizione alle obiezioni, contro il sostinimento del potere proprio nel senso che l'altro 120

VI.

Dagli atti delle altre facoltà in relazione col modo stesso 121

sezione 2^a

Distinzione della vita intellettuale ovvero di conoscenza

I.

Contra nel conoscenza propriamente detta, nel matematica, e nel fisiologica morale 125

II.

Della psicologia come i sensi ed i sensi 126

III.

Della parte che l'intelligenza prende nel ragionamento 127

CAPITOLO TERZO.

Delle facoltà sensitive ed intellettuali, e della coscienza. 128

sezione 1^a

Distinzione del generale della vita intellettuale dell'uomo

I.

Dell'atto principale stesso 129

II.

Della doppia vita del principio stesso, la passiva e l'intellettiva 130

III.

Delle facoltà sensitive ed intellettuali proprii del detto principio in generale 131

II.

Che l'elemento della materialità dell'anima, non sia in origine un prodotto della ragione 155

III.

Che il principio vitale sia sostanza di natura fisica 156

Sommario I°

Della completezza del principio vitale

I.

Dall'analisi dell'anima in tutti i gradi della vita inferiore, deducendosi che il materialismo e la fisiologia, la completezza del principio vitale 156

II.

Si dimostra che la stessa verità non s'assume dai fatti della vita animale ed intellettuale 157

III.

Dall'esame della natura dei corpi meravigliosi, e soprattutto, che da un ristretto campo vengono estratti i fatti della vita inferiore, onde negare la validità del materialismo. 158

Sommario II°

Della necessità del principio vitale

I.

Che il detto principio sia naturalmente necessario 158

II.

Si quali facilità non l'esercizio di principio vitale dipende dal corpo 159

CAPITOLO SECONDO.

Ragioni del principio vitale considerate come anima. 160

Sommario I°

Che il principio vitale come anima agisca nel corpo ed in tutto il corpo

I.

Che il centro esprime al principio vitale stesso anima, cioè di tutto il suo corpo 160

II.

Che l'anima agisca in tutta l'estensione del corpo, dimostrati in prima, stabilendosi gli argomenti psicologici sotto la sola delle condizioni fondamentali ed esterne 163

III.

Esprimersi che l'anima resta in tutta l'estensione del corpo,
senza alcuna prova tolta alla scienza filosofica 251

Articolo 2.^o

Che il principio vitale non ha una virtù sensibile propria
nella l'estensione del corpo

I.

Esprimersi ancora la natura degli atti sensibili 252

II.

Della natura degli atti sensibili desiderati, che la virtù sen-
sibile debba possedere con la sua azione tutte le parti di suo
corpo

III.

Dimostrare questa verità dell'estensione di materialità 253

IV.

Di ciò che si rimane ignoto nella scienza dell'anima nel corpo, 253

Articolo 3.^o

Che il principio vitale per la sua virtù sensibile forma nel
corpo un solo congiunto

I.

Che l'anima forma nel corpo un solo soggetto i cui modi gli sono
in uno gli atti del vivere 254

II.

Che l'azione dell'anima nel corpo, ha un solo soggetto con-
giunto, sia materiale 255

III.

Che dall'anima emanando dell'anima nel corpo, risulta l'a-
zione del respirare e della potenza vivente, 257

CAPITOLO TERZO.

Ragioni del principio vitale considerato come spirito. 215

Articolo 1.^o

Che il corpo non prende parte negli atti del principio vi-
tale come spirito

I.

Dimostrare che le operazioni della vita intellettuale sono de-
rivare dalla ragione 256

II.

Da questa differenza risulti, che il corpo non partecipa negli
atti della vita intellettuale 257

Della differenza che il corpo esercita su le operazioni delle
opere stesse

I.

La prima lezione di Biologia lire

II.

La seconda lezione di Biologia lire

CONCLUSIONE.

Capitolo secondo della vita. Vita lire

I.

Si chiamano i fatti della vita dell'uomo lire

II.

Definizione dell'uomo lire

III.

Conclusioni alla vita della scuola e delle scienze naturali lire

Si avverano per controfferte le copie non fornite dall'au-
tore; e inoltre i contraffattori si procederanno le dispo-
sizioni della legge vigente.

Autore

B. 7.5.192





DEL MEDesimo AUTORE

*NUOVO CORSO DI FILOSOFIA EPPURRIFERARE, dedicato
avendo lo spirito della sua a italiana filosofia,
Napoli, Volume I in ordine*

In quest'opera l'Autore considera la filosofia come la scienza delle cose, o, almeno dell'uomo, del pensiero umano. E poichè la conoscenza richiede tre condizioni essenziali, la spiegazione, il principio, e l'oggetto, e gli elementi cogniti, così la filosofia vien divisa in tre parti, la Scienza logica, la Psicologia e l'Ontologia. Cominciando da questa parte tratta la scienza di un volume. Ma per il compimento dell'ultima, una sola dispensa, necessaria per la pubblicazione di quest'altra opera, ora che vedrà la luce di seguito con questa seconda.

Prima dei due volumi di fogli 20 ciascuno in circa.

Prezzo del presente Catechismo di L. 15 cent. 25

Anche per queste opere si trovano vendibili nella

casa dell'Autore, Largo S. Giovanni a Maradona n° 7,
e nel solo Gabinetto letterario Largo Trinità Maggiore n° 4, 7 ed 8.